مِنْ أَدَبِ الاخْتِلَافِ إِلَى نَبْذِ الخِلَافِ

طه جابر العلواني



١٤٠١هـ - ١٩٨١م
1401AH - 1981AC
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

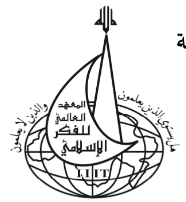
مِنْ أدَبِ الاختِلافِ
إلى نَبْذِ الخِلافِ

مِنْ أدَبِ الاِختِلَاف
إلَى نَبْذِ الخِلَاف

طه جابر العلواني



١٤٠١هـ - ١٩٨١م
1401AH - 1981AC
المعهد العالمي للفكر الإسلامي



١٤٠١هـ-١٩٨١م
1401AH - 1981AC

الطبعة الأولى ١٤٣٨هـ/ ٢٠١٧م

من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف

تأليف: طه جابر العلواني

موضوع الكتــاب: ١- علم الكلام - ٢- السياسة الشرعية - ٣- الخلاف في الإسلام - ٤- آداب السلوك - ٥- الحوار في الإسلام - ٦- دراسات إسلامية

ردمك (ISBN): ٣-٦٤٨-٥٦٥٦٤-١-٩٧٨

المملكة الأردنية الهاشمية

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (٢٠١٦/١١/٥٣٢٨)

ردمك (ISBN): 978-9957-8760-0-5

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

The International Institute of Islamic Thought
P.O.Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA
Tel: (1-703)471 1133, Fax: (1-703)471 3922
www.iiit.org/ iiit@iiit.org

مكتب الأردن - عمان

ص.ب ٩٤٨٦ الرمز البريدي ١١١٩١
هاتف: ٩٦٢٦٤٦١١٤٢١+ فاكس: ٩٦٢٦٤٦١١٤٢٠+
www.iiitjordan.org

النشر والتوزيع

مركز معرفة الإنسان للدراسات والأبحاث والنشر والتوزيع
عمان - الأردن
هاتف: ٩٦٢٧٩٧٠٠٠٧٠٩+ - فاكس: ٩٦٢٦٤٦٣٩٠٠٧+
Email: gm@hncjo.org



المحتويات

الفصل الرابع
نحو صياغة علم كلام جديد

الفصل الخامس
اختلافات تنوع لا اختلافات تضاد

الفصل السادس
أفكار ميثاقية للحركات الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾﴾ [العلق: ١ - ٤]

المقدمـة

لم يألف المنتمون إلىٰ المدارس الفقهيَّة والكلاميَّة، وحملة درجة الأستاذيَّة، ولقب الدكتوراه توجيه نقد حاد لأنفسهم ولما كتبوه، وإذا سمعوا النقد من غيرهم أعرضوا عنه، أو ردوا عليه بشدَّة أو بخفَّة. أمَّا إذا وُجِّه النقد إلىٰ علماء متقدمين كالأئمة الأربعة، أو من سبقهم فإنَّ الرد علىٰ الناقد سيكون شديداً، وإنْ أنسَ، لا أنسىٰ ما حدث لي عند مناقشتي للدكتوراه حين وجهتُ نقداً يسيراً للإمام الرازي، فإذا بالشيخ إبراهيم الشهاوي رئيس قسم الفقه -آنذاك- ينبري لي بعصبيَّة بالغة قائلاً: "من أنت كي تستدرك علىٰ الإمام الرازي، وأنَّىٰ لك أن تطاول أولئك العمالقة؟! فقلت له: إنَّ الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أنصف خلقه من نفسه وقال: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾ ﴾ [النساء: ١٦٥]، وأنا طالب علم قد أكتشف للرازي شيئاً أناقشه فيه، فماذا في هذا الأمر؟!". فسكت علىٰ مضض. وانتهينا من مناقشة الدكتوراه دون أن نعلم، أو نتعلم كيف ننتقد أقوال من سبقنا، أو نراجعها. وكنَّا لا نجد متنفساً يعطينا الفرصة لإبراز مواهبنا إلا في الفقه المقارن واختبارات التعيين، ففي إطارهما كنا نمارس -بحذر وبعد ذكر جميع الألقاب- عمليَّة نقد حذرة خجلىٰ، ولذلك فقد توارثنا آبائيَّة علميَّة لا تعرف إلا قال الإمام فلان رَحِمَهُ ٱللَّهُ أو قال المصنف أو الشارح أو المحشيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وحين عملت في التدريس في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميَّة في الرياض، وأبدت الجامعة رغبتها في طباعة رسالتي للدكتوراه، وكان فيها شيء من النقد للإمام ابن تيمية، وكلَّفت الجامعة أحد الأساتذة بفحص الرسالة، وكان من إخواننا النجديّين؛ فثارت ثائرته حين رأىٰ قولي: "بأنَّ شيخ الإسلام ابن تيمية إذا أراد الرد علىٰ المعتزلة رد عليهم بأقوال الفخر الرازي وزيادات طفيفة من عنده، فإذا أراد الرد علىٰ الأشاعرة وظَّف كثيراً من مقولات المعتزلة في الرد عليهم"، ومع ذلك فهو يرمي الرازي بكثير من الأوصاف التي لا ينبغي أن يرمىٰ بها، فكتب الأخ الفاحص تقريراً شديد اللهجة لا علاقة له بالعلم؛ بل انصبَّ تقريره علىٰ ضرورة إنهاء عقدي مع الجامعة وطردي من البلاد، وكتب: "إنَّ هذه البلاد لا مكان فيها لمن ينتقد شيخ الإسلام". عِلماً بأنَّ شيخ الإسلام نفسه سُجن حتىٰ الموت، وشُيّع من سجنه حتىٰ قبره في جامعة دمشق؛ لأنَّه خالف الجمهور في مسائل فرعيَّة ثلاث هي: عدم إيقاع الطلاق الثلاث بكلمة واحدة، وتحريم التوسل بغير الله جَلَّوَعَلَا، وتحريم شد الرحال لزيارة قبر رسول الله ﷺ؛ لأنَّ شد الرحال لا يكون للقبر بل للمسجد، لذلك فإنَّ مراجعات آراء المتقدمين وما تركوه لم تكن من الأمور المقبولة في معاهد التعليم الديني، فأعطوا للمراجعات والاستدراكات معاني أخرىٰ سيئة كالابتداء والخروج عن الإجماع؛ لكي لا يؤثر ذلك في مكانة مرجعيَّة المتقدمين فيما أصابوا وما أخطأوا.[1]

---

(١) صار هذا الأستاذ بعد ذلك صديقاً لي.

وكتابي "أدب الاختلاف" من أهم ما كتبت في بدايات ممارستي للكتابة؛ فقد سبقه كتابي في "الاجتهاد والتقليد"، وفي "التعليل عند الحنابلة"، وبعض دراسات أخرىٰ في "حقوق المتهم في مرحلة التحقيق"، وفي "تاريخ أصول الفقه" وما إلىٰ ذلك. وحين صدر كتاب "أدب الاختلاف" بوصفه الحلقة التاسعة من كتاب: الأمَّة، بتقديم الأستاذ: عمر عبيد حسنة؛ أقبل عليه كثيرون، ونال اهتماماً واسعاً، وطُبع أكثر من مرة في سنة واحدة، وانتشر وذاع صيته، ولعله في تلك المرحلة كان أكثر كتبي قُرَّاء، وأحظاها بالاهتمام، وقد تُرجم إلىٰ ثماني عشرة لغة إسلاميَّة وغربيَّة، وطبع طبعات لا أكاد أحصيها. وبعد أن شرح الله صدري لقاعدة: "مراجعة التراث علىٰ نور القرآن"؛ رأيت أن أراجع كتابي هذا بنفسي؛ لأسنَّ لطلبة العلم سُنَّةً حسنة في المراجعة والنقد، بما في ذلك نقد الذات.

فقد طالبني بعض الناشرين بالإضافة إليه وتجديده، لإعادة طباعته وترجمته، وفي خلال تلك المراجعة وجدتني قد سقطتُّ في أخطاء أرجو الله أن يغفرها لي، كما أنَّ بعض طلابي والباحثين معي قد لفتوا نظري إلىٰ بعض الهنَّات الهيِّنات. فرأيت أن أستدرك هذا بنفسي. وأحمد الله أنَّني قادر الآن علىٰ أن أقول عن كتابي هذا ما لم يقله لي الآخرون، أو قالوه بطريقة ملؤها الحياء والتردد، واحترام نسبة الكتاب إليّ، فأقول وبالله التوفيق:

حين نعرض هذا الكتاب اليوم علىٰ قاعدة "مراجعة التراث في نور القرآن" نجد أنّه صدر في وقت كنت فيه محافظاً وتقليديّاً لا أختلف عن أي أزهريٍّ تخرّج في الأزهر في مرحلة تخرّجي فيه، فالسلف سلف، كأنَّ

الأصل فيهم أنَّهم لا يُخطئون، والمتأخرون خلف، كأنَّ الأصل فيهم الخطأ. ولذلك لا يستطيع القارئ أن يجد فيه دعوتي إلى مراجعة التراث وتجديده في نور هداية القرآن، التي يستطيع القارئ أن يلحظها في سائر كتاباتي التي صدرت في التسعينيَّات وما تلاها؛ ومن ثمّ فإنَّ كتابي هذا وكل ما سبقه أصبح يحتاج إلى مراجعةٍ فكريَّة ومنهجيَّة تتناسب مع قاعدة تحكيم القرآن في كل ما أنتجناه ونُنتجه. ولإظهار بعض النقاط التي سقطتُّ فيها، أستطيع أن أذكر الأمثلة التالية:

أولاً: انسقتُ مع العقل الجمعي في النظر إلى الاختلاف على أنَّه سنَّةٌ ثابتة، وظاهرة طبيعيَّة، تمثل الأصل، وأنَّه لا مجال للقضاء على هذه الظاهرة، فلا بدّ من التسليم بها، وعدّها رحمة، بناءً على الحديث الموضوع: "اختلاف أمتي رحمة،"[1] والبحث عن آداب من شأنها أن تحدَّ من سلبيَّاتها، وتقلل

---

(١) ذكر السخاوي في كتابه "المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة" هذا الحديث وأنَّه لا أصل له، وعزاه إلى البيهقي في المدخل، وهو فيه من حديث سليمان بن أبي كريمة عن جويبر، عن الضحاك، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: "مهما أوتيتم من كتاب الله فالعمل به لا عذر لأحد في تركه، فإن لم يكن في كتاب الله فسنة مني ماضية، فإن لم تكن سنة مني، فما قال أصحابي، إنّ أصحابي بمنزلة النجوم في السماء، فأيما أخذتم به اهتديتم، واختلاف أصحابي لكم رحمة."

ومن هذا الوجه أخرجه الديلمي في مسنده "الفردوس بمأثور الخطاب" بلفظه سواء، وجويبر ضعيف جداً والضحاك عن ابن عباس منقطع، ووصية رسول الله ﷺ الثابتة التي استمر يوصي بها وهو يجود بآخر نفس من أنفاسه الطاهرة كانت بوجوب الاعتصام الدائم والتمسك المستمر بكتاب الله (تعالى) بعده، فهو العاصم من الضلال.

وقد عزاه الزركشي إلى كتاب "الحجة" لنصر المقدسي مرفوعاً من غير بيان لسنده، وكذا عزاه العراقي لآدم بن أبي إياس في كتاب العلم والحكم دون بيان، بلفظ "اختلاف أصحابي رحمة =

من آثارها. وحين نتدبّر ما جاء في الكتاب الكريم نجد أنَّ الخلاف ظاهرةٌ سلبيَّة شاذة، لا ينبغي التسليم بها أو الاستسلام لها بحال، بل تجبُ مقاومتها والحيلولة بين المؤمنين والوقوع في شيء منها: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗا لَّسۡتَ مِنۡهُمۡ فِي شَيۡءٍۚ إِنَّمَآ أَمۡرُهُمۡ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ ١٥٩﴾ [الأنعام: ١٥٩]، ﴿قُلۡ هُوَ ٱلۡقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبۡعَثَ عَلَيۡكُمۡ عَذَابٗا مِّن فَوۡقِكُمۡ أَوۡ مِن تَحۡتِ أَرۡجُلِكُمۡ أَوۡ يَلۡبِسَكُمۡ شِيَعٗا وَيُذِيقَ بَعۡضَكُم بَأۡسَ بَعۡضٍۗ ٱنظُرۡ كَيۡفَ نُصَرِّفُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَفۡقَهُونَ ٦٥﴾ [الأنعام: ٦٥]، ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ

= لأمتي"، قال: "وهو مرسل ضعيف. وبهذا اللفظ ذكره البيهقي في رسالته الأشعرية بغير إسناد. وقد قرأت بخط شيخنا إنه -يعني هذا الحديث- حديث مشهور على الألسنة، وقد أورده ابن الحاجب في المختصر في مباحث القياس "اختلاف أمتي رحمة للناس". وكثر السؤال عنه وزعم كثير من الأئمة أنَّه لا أصل له، لكن ذكره الخطابي في غريب الحديث مستطرداً، وقال: اعترض على هذا الحديث رجلان أحدهما ماجن والآخر ملحد؛ وهما إسحاق الموصلي، وعمرو بن بحر الجاحظ، وقالا جميعاً لو كان الاختلاف رحمة لكان الاتفاق عذاباً. ثم تشاغل الخطابي برد هذا الكلام، ولم يقع في كلامه شفاء في عزو الحديث، ولكنه أشعر بأن له أصلاً عنده، ثم ذكر شيخنا شيئاً مما تقدم في عزوه". ويكفيه ضعفاً أن منطوق متنه جاء على خلاف ما نطق القرآن المجيد به. انظر:

- السخاوي، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد. **المقاصد الحسنة**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٥هـ، ص٧٠.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ١٩٦٥م، ج٢، ص١٧٥، ولم يعلق عليه.
- الألباني، محمد ناصر الدين، **سلسلة الأحاديث الضعيفة**، الرياض: دار المعارف، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ج١، ص١٤١، رقم (٥٧)، وقال: لا أصل له،... ونقل المناوي عن السبكي أنه قال : وليس بمعروف عند المحدثين، ولم أقف له على سند صحيح ولا ضعيف ولا موضوع.

ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: ١١٨ - ١١٩]، وهاتان الآيتان فهمتا خطأ في التأصيل لظاهرة الاختلاف، فقد ذهب ظن كثير من المفسرين إلىٰ أنَّ الله خلق الناس ليختلفوا، فهموه من قوله: ﴿... وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ ...﴾ [هود: ١١٩]، والحق أنَّ ضمير خلقهم عائد للرحمة لا للاختلاف، أي للرحمة خلقهم، لا للاختلاف؛ لأنَّ الله جَلَّ وَعَلَا أمر بالاعتصام بحبله المتين وكتابه المبين؛ لتحقيق الائتلاف ونبذ الاختلاف والخلاف، فوضع الوضَّاعون القول المشهور: "اختلاف أمتي رحمة"، وزعموا أنَّه حديث وروّجوا له، والخلاف شرٌّ لا يأتي بخير أبداً. ومع ذلك فإنَّ الخلاف والاختلاف في حقيقتهما أنواع، منهما ما هو مرفوض بإطلاق. ومنهما ما هو مقبول بإطلاق. ومنهما ما يلحقه التفصيل. فنجد فيه المقبول والمردود، كل بحسبه، فلا بدّ لنا من ملاحظة ذلك، ونحن نبحث فيه ونقيم أنواعه، ولكنه علىٰ الجملة مذموم، والائتلاف هو المحمود.

ثانياً: اعتبرت أنَّ المسائل الاعتقاديَّة لا مجال للاجتهاد فيها، وتبنيّت في ذلك موقف الجمهور، في حين أنَّ الجاحظ (توفي ٢٥٥هـ/ ٨٦٨م)، وعبيد الله ابن الحسن العنبري (توفي ١٦٨هـ)، وغيرهما من المعتزلة، كانوا يرون أنَّ الاجتهاد لا ينحصر في الأمور الفروعيَّة، والعمليَّة؛ بل يتعداها إلىٰ بعض المجالات الاعتقاديَّة، وأجروا في ذلك كله "قاعدة التصويب، والتخطئة"

وهو مذهب يستحق الدرس، والعناية في زماننا هذا، للحد من اتجاهات التكفير السائدة من بعض الفئات، والأحزاب الإسلاميَّة.

ومن ثمّ فإنَّ هذا المذهب الذي نُسب إلىٰ العنبري والجاحظ، ومن إليهما - وإن هاجمه الجمهور- مذهبٌ يستحق أن ينظرَ فيه، وأن يُدرس بعناية؛ خاصَّة وأنَّنا نمر بظروف وتحولات تجعل كل شيء موضعاً للنقاش، وهذا المذهب يحمي من التكفير، والرمي بالفسق والبدعة لأدنىٰ سبب. كما أنَّ الناس قد توسعوا في الاعتقاديَّات، ولم يقفوا عند حدود القرآن الكريم في حصر كبرىٰ اليقينيَّات في أركان خمسة كما هي في كتاب الله المجيد، بل أضافوا إليها الكثير، حتىٰ بلغت ما يجاوز مائتي أصل اعتقاديّ، وصار يكفِّر بعضهم بعضاً بها.

ثالثاً: صنفتُ أسباب الخلاف بتحيُّز شديد؛ فذكرت أنَّ هناك خلافاً أملاه الحق دون أن أبيِّن كيف أملاه الحق، ولِمَ اعتبرتُه خلافاً؟ ولِمَ اعتبرتُه الحق؟ وبأي دليل جعلته حقّاً، وجعلت غيره باطلاً؟ وتحدثت عن خلاف أملاه الهوىٰ، وحددت مرادي به بأنَّه خلاف أهل البدع؛ ولذلك اعتبرتُ الشيعة، والخوارج من أهل البدع، وصرَّحت بذلك في أكثر من موضع من الكتاب. ثم أكَّدت أنَّ أهل السنَّة - وأقصد بذلك الأشاعرة- يقفون في مقابل أهل الأهواء، والبدع، وكان علىٰ أي كاتب يريد أن يضيق الهوة بين الفرق، والطوائف المسلمة أن يسوي بين تلك الفرق، والطوائف، لا أن يعلن انحيازه من أول الأمر إلىٰ طائفة منهم، كأنَّه يدعوهم إلىٰ التنازل عن مذاهبهم كلها، والتخلي عن مقولاتهم جميعها، للانضمام إلىٰ الطائفة التي

هو منها. وهذا مخالف لأسلوب القرآن المجيد، فالقرآن قد علمنا أن نقول: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عمران: ٦٤]، ويقول المولىٰ جَلَّ وَعَلَا: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤]. وكنت في ذلك منساقاً مع أطروحات علماء الفرق، وتحيُّزاتهم -وذلك مما أخجل منه الآن- ولا أحب أن يُنسب إليَّ، أو أُنسب إليه.

رابعاً: اللغة التي استعملتها في الكتاب كانت لغة كلاميَّة، وفقهيَّة وعقديَّة، تنزع إلىٰ التكفير، وتسارع إليه، وتستسهل الرمي به، ومن ذلك قولي: "وادّعاء استحالة تكرار الرعيل الأول إنّما هو بمثابة نسبة العجز إلىٰ كتاب الله، وسنَّة رسوله ﷺ... وتلك مقولة تنتهي بصاحبها إلىٰ الكفر الصراح."[١] علىٰ أنَّ عدم تكرار إنتاج جيل سابق في عصور لاحقة له أسباب أخرىٰ وسنن إلهيَّة حاكمة عالجتها في دراسات أخرىٰ.

خامساً: عندما تعرَّضتُ لقضيَّة "قتال مانعي الزكاة" قلت: "وحرصاً من الخليفة الأول -أبو بكر الصديق- علىٰ استمرار مسيرة الإسلام قرر قتالهم، لحملهم علىٰ التوبة، والعودة إلىٰ الإسلام."[٢] وفي موضع آخر قلت: "وما داموا متفقين -أي الأمَّة- علىٰ أنَّ الامتناع عن الصلاة دليل

---

(١) العلواني، طه جابر. **أدب الاختلاف في الإسلام**، سلسلة كتاب الأمة، رقم (٩)، الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ط٢، ١٩٨٥م، ص٥٢. ثم طبع الكتاب المعهد العالمي للفكر الإسلامي في فيرجينيا عام ١٩٩١م.

(٢) المرجع السابق، ص٦٠.

ارتداد، فإنَّ الامتناع عن الزكاة ينبغي أن يعتبر دليل ارتداد يقاتل مرتكبه."[1] والكل يعرف الآن وخاصَّة بعد أن أصدرتُ كتابي "لا إكراه في الدين" أنَّني لا أرىٰ للردة حداً؛ وأنَّني أؤمن بقول الله تعالىٰ: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦] فلا يُكره الناس علىٰ اعتقاد ما، بأي مسوغ من المسوغات. لكن دراساتي السابقة، التي لم أكن في وضع نفسي، وعقلي يسمح لي بنقدها، كما لم يعلمني أحدٌ نقدها، ولا كيفيَّة عرضها علىٰ القرآن، أدت بي إلىٰ هذه المهالك. وأنا أحمد الله وأشكره أن أطال في عمري، وألهمني النقد، والقدرة علىٰ المراجعة علىٰ "كتاب الله"، وفي نوره وهديه. وعلىٰ ما اتصل به من سنَّة رسول الله ﷺ؛ لعل الله أراد لي بذلك النجاة. فحمداً لك يا ربي، وشكراً علىٰ حاسة البصر والبصيرة.

سادساً: اعتمدتُ القاموس العقديّ في لغة الكتاب بدلاً من القاموس الحضاريّ الذي أتبنَّاه الآن؛ فكثُرت عندي في طبعات الكتاب الأولىٰ أوصاف الكفر. فمرة أُلقي بها علىٰ أهل البدع، وأخرىٰ أُلقي بها علىٰ الكافر المستعمر، وثالثة، ورابعة وهكذا.

سابعاً: اعتمدتُ علىٰ أحاديث ثبت عندي الآن –بعد الدراسة الحديثيَّة الناقدة– أنَّها تعارض القرآن الكريم، وقد اتفق المحدِّثون علىٰ رد ما يعارض "القرآن الكريم"، وكذلك سائر علماء المسلمين، ومنها حديث:

(١) المرجع السابق، ص٦١.

"أمرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله،"[1] فهذا الحديث وإن

---

(١) رواه البخاري ومسلم في مواضع مختلفة، انظر على سبيل المثال:

- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، ط٣، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧)، ج١، ص١٥٣، حديث رقم: ٣٨٥.
- القشيري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، ج١، ص٥١، حديث رقم: ٢٠.

وهناك دراسة لهذا الحديث كشفت عن معارضته للكتاب الكريم في متنه، وللحديث "أربع وثلاثون ومائتا طريق" وليست العبرة بكثرة الطرق وتعددها، بل بعدالة وسلامة الأشخاص الذين دارت عليهم تلك الطرق، كما هو معروف لدى أهل الاختصاص، وهذه الطرق:

- منها ٤٠ تدور كلها على الزهري، و٢٤ على الأعمش، و٢٠ على حميد الطويل، و١٦ على شعيب بن أبي حمزة، و١٢ على سفيان الثوري و٦ على الحسن البصري، و٤ على شريك النخعي.

وكل من هؤلاء مدلس، ولم يصرح هنا بسماعه؛ ولم يصرح أيّ من هؤلاء بالسماع، فالمدارات كلها مظلمة؛ فباطلة؛ فلا اعتبار بها. هذا فضلاً عن عورات أخرى بالأسانيد.

- ومنها ٢٣ تدور كلها على سماك بن حرب عمن فوقه عمن فوقه، و٨ على كثير بن عبيد، و٤ على سفيان بن عامر الترمذي، و٣ على زياد بن قيس، و١ على حاتم بن يوسف الجلاب عن عبد المؤمن بن خالد، و١ على عبد الرحمن بن عبيد الله، و١ على عجلان مولى فاطمة، و١ على أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، و٢ مرسلتان.

  وسماك ضعيف وسائر هؤلاء مجهولون؛ فالمدارات كلها مظلمة؛ فباطلة؛ فلا اعتبار بها.

  هذا فضلاً عن عورات أخرى بالأسانيد.

- ومنها ٧ تدور على العلاء بن عبد الرحمن، و٢ على سليمان بن أبـي داود، و١ على عمرَ بن أبي بكر الموصلي عن زكريا بن عيسى، و١ على يحيى بن أيوب الغافقي، و١ على سليمان بن أحمد الواسطي، و١ على أبي عبد الرحمن الوكيعي عن إبراهيم بن عيينة.

وكل من هؤلاء ليس بمحل للحجة مطلقاً، لا مفرداً ولا مقروناً بغيره؛ فالمدارات كلها مظلمة؛ فباطلة فلا اعتبار بها. هذا فضلاً عن عورات أخرى بالأسانيد. =

=• ومنها ٨ تدور على يونس بن يزيد الأيلي، و٥ على ابن المذهب عن القطيعي، و٥ على عبد الحميد بن بهرام عن شهر بن حوشب، و٣ على سهيل بن أبي صالح، و٣ على عبد العزيز الدراوري عن محمد بن عمرو بن علقمة، و١ على أبي بكر بن عياش عن عاصم بن بهدلة، و١ على مصعب بن ثابت.

كل من هؤلاء ضعيف. هذا فضلاً عن عورات أخرى بالأسانيد تحيل اعتبار بعضها ببعض.

• ومنها ٣ على يحيى بن بكير عن الليث بن سعد، ويحيى ضعيف، والليث مدلس، ولم يصرح بالسماع.

• ومنها ١١ على قتيبة بن سعيد عن الليث بن سعد، والليث مدلس ولم يصرح بالسماع، وهنا شذوذ لعله مما أدخله خالد المدائني على الليث.

• ومنها ١٠ على شعبة عن واقد بن محمد عن أبيه عن ابن عمر، وهنا شذوذ وجهالة متناً وإسناداً.

• ومنها ٢ على أحمد بن عمرو البزار عمن فوقه عن القاسم بن مالك عن أبي مالك الأشجعي سعد بن طارق بن أشيم عن أبيه. والبزار ضعيف يخطئ في المتن والإسناد، والقاسم ضعيف وفي سعد ريبة، وفي دعوى صحبة أبيه ريبة أيضاً؛ فالإسناد مظلم؛ فباطل؛ فلا اعتبار به.

• ومنها ١ على نعيم بن حماد عمن فوقه عن أبي مالك الأشجعي سعد بن طارق عن أبيه. ونعيم ليس بثقة، وفي سعد ريبة، وفي دعوى صحبة أبيه ريبة أيضاً، فالإسناد مظلم؛ فباطل؛ فلا اعتبار به.

• ومنها ١ على أحمد بن يوسف السلمي عن عبد الرزاق، وعبد الرزاق مدلس ولم يصرح بسماعه وقد اختلط بأخرةٍ، ولا يدرى أسمع السلمي منه قبل اختلاطه أم بعده؛ فالإسناد مظلم؛ فباطل؛ فلا اعتبار به.

• ومنها ١ على إسحاقَ بن إبراهيمَ الدبري عن عبد الرزاق، وعبد الرزاق مدلس ولم يصرح بسماعه وقد اختلط بأخرةٍ، ومات وعُمْر الدبري ستٌّ أو سبعُ سنوات فاستصغر فيه، فالإسناد مظلم فباطل فلا اعتبار به. هذا فضلاً عن عورات أخرى بالأسانيد تحيل اعتبار بعضها ببعض وتقوية بعضها بعضاً.

ولا اعتبار بين المجروحين في عدالتهم، بل بين الضعفاء في حفظهم ضعفاً خفيفاً لا شديداً، ولا اعتبار في جهالة؛ لأنَّ الجهالة مظنة جرح، ولا في تدليس؛ لأنَّ التدليس مظنة جهالة، ولا في ضعف شديد.

أمَّا من حيث المتن فإنَّ الحديث بلفظه يقع في دائرة تعارض مع القرآن المجيد لا تسمح بقبوله، فهو صريح في أنَّ القتال الذي أمر به رسول الله ﷺ والمسلمون هدفه إكراه الناس على =

ورد من طرق عديدة؛ لكنَّ طريقاً واحداً منها لم تخل من مدلس، أو مرسل، أو مطعون فيه على نحوٍ، أو آخر، وقد حققتُ ذلك، وحققه غيري، ووصلت إلى أنَّ هذا الحديث لو قُبِل؛ فسيؤدي إلى مناقضة مائتي آية من "آيات الكتاب الكريمة المحكمة"، وأنَّ هذا الحديث قد شاع، بعد أن تحوَّل المسلمون من الدعوة إلى الفتح، ليعزّز مَنْ شاء اتجاهات الفتح، والغزو، ويرجِّحها على اتجاهات الدعوة السلميَّة، التي جاء القرآن بها، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوٓاْ أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ ٱلنَّاسَ كَخَشْيَةِ ٱللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً ۚ وَقَالُواْ رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا ٱلْقِتَالَ لَوْلَآ أَخَّرْتَنَآ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ ۗ قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [النساء: ٧٧].

ثامناً: أشرت في أكثر من موضع إلى مرجعيَّة السلف دون ربطها بمرجعيَّة القرآن، وهذا مناقض لمشروعي التجديديّ القائم على ضرورة عرض تراثنا الإسلاميّ كلّه -أصوله وفقهه وكلامه وحديثه وتفسيره- على كتاب الله جَلَّوَعَلَا: ﴿قُلْ إِنِّى عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى وَكَذَّبْتُم بِهِۦ ۚ مَا عِندِى مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦٓ ۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [الأنعام: ٥٧]،

= الإيمان وقول "لا إله إلا الله" ولا تخفى معارضته لسائر آيات التخيير منها: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: ٢٢]، ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ ۖ﴾ [ق: ٤٥]، ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]، ﴿أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَٰرِهُونَ﴾ [هود: ٢٨].

وهناك بحث كامل يمثل رسالة ماجستير أعدها باحث درس جميع طرق الحديث وخرج بهذه النتائج؛ أعد الرسالة المهندس الشيخ متولي إبراهيم، تلميذ الشيخ الراحل ناصر الدين الألباني رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وقوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ (٢٣)﴾ [آل عمران: ٢٣]. فالمرجعيَّة للقرآن الكريم، ولما اتصل به من سنَّة رسول الله ﷺ، وكان اتِّباعاً له وتطبيقاً لآياته.

وقد اقتضىٰ ذلك منِّي أن أقول بأنَّ "جميع القضايا الخلافيَّة يجب ردها إلىٰ مذاهب "كرام العلماء" من أئمة السلف،" وهذا ظاهر في مناقضته لمشروعي القرآنيّ الآن، الذي حصرت المرجعيَّة فيه بالقرآن المجيد، بكونه "المصدر المنشئ للأحكام"، وبالسنَّة النبويَّة المتصلة به بكونها "السنَّة التطبيقيَّة التي قدَّمت لنا منهج اتباع القرآن"، وتطبيقه وكيفيَّاته بطريق المعصوم ﷺ.

تاسعاً: كنتُ -كأي أزهري آخر- أقول بـ"النسخ"، فاستندت إليه في أكثر من موضع في الكتاب. كذلك كنت أقول بـ"الإجماع" بكل تفاصيله التي قال بها الشافعيَّة، والمتكلمون، وهو أمر تجاوزته الآن، وعددتُ المرجعيَّة لكتاب الله وحده، وأنَّ الأمَّة يمكن أن تتبنىٰ بعض المذاهب علىٰ أن تستند إلىٰ كتاب الله في الاستدلال لها، وليس لها أن تدَّعي الإجماع علىٰ شيء لم يأت الكتاب به.

عاشراً: أوردت في الكتاب كثيراً من الروايات مثل: محاورة "ابن عباس" للخوارج، ومحاورات بعض الأئمة لبعضهم، دون توثيق، ودون التأكد من صحة وقوع تلك الحوارات، أو عدم وقوعها، وهي في سائر الأحوال إنَّما تندرج في إطار أدب الحوار. كذلك تبنيّت وجهة نظر تعديل الصحابة، وذهبت إلىٰ تبني مفهوم الصحبة كما جاء عند الأشاعرة،

والشافعيَّة، والتأكيد أنَّهم كانوا جميعاً على حق. ولي في هذا الآن مواقف أخرى تعلَّمتها من "القرآن الكريم" تقتضي ضرورة تعديل مفهوم الصحبة، الذي ميَّز بين مستويات الصحبة ولم يطلقها إلا على ما يشتمل على الديمومة وطول الملازمة لا على مجرد الرؤية أو اللقاء لبرهة، كما شاع لدى المحدثين، فلا يعتبر مَنْ لم يصفه القرآن بالصاحب صاحباً، والأخذ بالصحبة كمفهوم قرآنيّ؛ ولذلك فإنَّ القرآن قد أعلم رسول الله ﷺ بما لم يكن يعلم، فقال له: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَـٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ [التوبة: ١٠١]؛ ولذلك فإنَّ القول بعدالة الصحابة (رضوان الله عليهم) يقتضي إعادة تقييم مفهوم "الصحبة"، وإعادة بنائه قرآنيّاً، وبعد ذلك تمييز مَنْ يُعتبرون أصحاباً للنبي ﷺ، ومَنْ يوصفون بالعدالة كأهل الشجرة، والذين امتدحهم القرآن، وضرب لهم المثل في التوراة، والإنجيل في قوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا ﴿٢٩﴾﴾ [الفتح: ٢٩]، فـ"الذين معه" لا بد من أخذهم بالحسبان عندما نتكلم عن الصحبة، وعدالة الصحابة في الرواية وغيرها.

حادي عشر: لقد سردت أحداث السقيفة أو أحداث الفتنة كما هي عند المؤرخين دون تحقيق، وأحداث السقيفة قد أضيف إليها وحذف منها، ولا تصلح للاستشهاد بها إلا إذا تمت تنقيتها وتصحيح تراثها،

ودراستها وَفْقاً لمناهج المحدِّثين لمعرفة حقائق ما دار فيها فعلاً.

ثاني عشر: تكلمت في ضوابط الأخوَّة الإسلاميَّة ووحدة الصف. وكأنَّ حديثي ذاك -كما أنظر إليه اليوم- حديث خطيب جمعة، أو واعظ من الواعظين، لا يقدم الوَحْدة من منطلق حضاريّ مثلما قدمها القرآن المجيد، بحيث تصبح ممكنة بناءً على حاكميَّة الكتاب، وعالمية الخطاب، قال رسول الله ﷺ: "لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأبيض على أسود، ولا لأسود على أبيض إلا بالتقوى،"[(١)] والمساواة بين بقاع الأرض، قال رسول الله ﷺ: "قَالَ: فُضِّلْتُ بِأَرْبَعٍ: جُعِلَتْ الْأَرْضُ لِأُمَّتِي مَسْجِدًا وَطَهُورًا، وَأُرْسِلْتُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً، وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مِنْ مَسِيرَةِ شَهْرٍ يَسِيرُ بَيْنَ يَدَيَّ، وَأُحِلَّتْ لِأُمَّتِي الْغَنَائِمُ."[(٢)] والمساواة بين البشر في الاستفادة من خيرات الأرض، قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَاتَهَا فِيٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ﴾ [فصلت:١٠].

إنَّ ذلك كلّه جعلني أنظر إلى أنَّ (طه العلواني) الذي كتب "أدب

---

(١) رواه أحمد في مسنده، والبيهقي في شعب الإيمان عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه. انظر:

- الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن حنبل. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، ج٣٨، ص٤٧٤، حديث رقم: ٢٣٤٨٩.

- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **شعب الإيمان**، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٠هـ، ج٤، ص٢٨٩، حديث رقم: ٥١٣٧.

(٢) رواه أحمد في مسنده عن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه. انظر:

- الشيباني، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، ج٣٦، ص٥٤٣، حديث رقم: ٢٢٢٠٩.

الاختلاف" قبل ما يقرب من أربعين عاماً قد تغيَّر، واهتدىٰ بالقرآن الكريم إلىٰ مواقف لم يوصّله التراث إليها، فأنا اليوم صاحب منهج أدور مع القرآن حيث دار، وألتزم بكل ما نزل علىٰ قلب محمد ﷺ، ثم فاض علىٰ جوارحه منهجاً واتِّباعاً وبناءً؛ ولذلك فإنَّني أستغفر الله لما قدَّمت وأخَّرت، وأعلن هذا علىٰ الملأ، لعلّ الله جَلَّوَعَلَا يغفر لي ما بدر منّي، ويكون مع نيَّتي -التي كانت وما تزال خالصة له- لا مع ما وقع منّي، وقد رأيت أن أتقدم بهذا إلىٰ طلابي، وإخواني؛ ليعلموا أنَّ المراجعات بالفعل ضروريَّة. لقد راجع الإمام "الرازي" تراثه قبل وفاته، وكتب وصيَّته بناءً علىٰ ذلك، فقال: "لقد اختبرت الطرق الكلاميَّة، والمناهج الفلسفيَّة فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في "القرآن العظيم"؛ لأنَّه يسعىٰ في تسليم العظمة، والجلال بالكليَّة لله تعالىٰ، ويمنع عن التعمُّق في إيراد المعارضات، والمناقضات، وما ذاك إلا العلم بأنَّ العقول البشريَّة تتلاشىٰ، وتضمحل في تلك المضايق العميقة، والمناهج الخفيَّة".

فلهذا أقول: "كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده، ووحدته، وبراءته عن الشركاء في القدم، والأزليَّة، والتدبير، والفاعليَّة؛ فذاك هو الذي أقول به، وألقىٰ الله تعالىٰ به". إنَّني أدعو إخواني، وتلامذتي ألا يستنكف أحد منهم إذا ما بدا له أنَّه أخطأ في شيء أن ينبه إلىٰ ذلك الخطأ، ويدعو إلىٰ تصحيحه.

ولقد تجنبت "الفُتيا" قدر ما استطعت، ورفضت أن أفتي بشيء خوفاً من أن أكتشف بعد الفتوىٰ خطأً فيها، ثم لا أملك أن أنبه مَنْ أفتيه إلىٰ ذلك

الخطأ، أو أحذره من العمل به، أو على الأقل من الاستمرار في العمل فيه؛ ولذلك فإنَّني دائماً أحيل مَنْ يستفتيني إلى أهل الفتوى، وأهل النظر.

أقول قولي هذا، وأستغفر الله لي ولكم، وأرجو الله عَزَّوَجَلَّ السداد، وأن يكون مع صالح قصدي لا مع سيّء رأيي وعملي. وإذا اكتشفتُ لي أخطاء في ضوء هذا المنهج -منهج العرض على القرآن المجيد- في أي كتاب من كتبي، فإنَّني على استعداد للرجوع عنه حيّاً، وأرجو من تلامذتي وإخواني الاستغفار لي عن كل ما لم أستطع مراجعته في عمري، وإعلان الرجوع عنه. وفق الله الجميع لما يحبه، ويرضاه.

هذا عن الكتاب الأول على سبيل "الإجمال"، وأمَّا على سبيل "التفصيل"؛ فإنَّ الإصدارة الأولى لأدب الاختلاف كانت محاولة لمعالجة جادة لمرض من أمراض الأمَّة في تلك المرحلة؛ فلقد كثرت أمراض الأمَّة، وأخطر ما أصيبت به هو داء الاختلاف. وعلم الخلافيَّات: علم قائم بذاته، كتب فيه الكثيرون من متقدمين، ومتأخرين، وهناك خلافيَّات "مالك"، و"أبو حنيفة"، و"أبو يوسف"، و"الأوزاعي"، و"البيهقي"، ويعد كتاب "بداية المجتهد" من بين كتب الخلافيَّات، و"الإفصاح عن معاني الصحاح" لابن هبيرة، و"الإشراف على مذاهب الأشراف الأئمة الأربعة في اختلاف المذاهب" لابن هبيرة، عون الدين أبو المظفر يحيى بن هبيرة بن محمد بن هبيرة الذهلي الشيباني (توفي ٥٦٠هـ/ ١١٨٠) و"الإشراف على نكت مسائل الخلاف" لعبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي أبو محمد، وغير ذلك كثير.

إنَّ الفقه الخلافي، أو ما يسمىٰ في عصرنا الحالي بالفقه المقارن أثَّر في ثقافتنا، ولامس الوعي فينا؛ ليعطي انطباعاً بأنَّ الخلاف، والاختلاف، والمخالفة؛ متصلة بالفقه، وكأنَّ غير الفقه لا يقع فيه اختلاف، أو أنَّ الأصل ألا يقع اختلاف فيه، وذلك لأنَّ الفقه امتد في حياتنا امتداداً سرطانيّاً حتىٰ سيطر علىٰ سائر جوانب الحياة. فصار الناس يتساءلون عن كل شيء يصادفهم، غذاء أو غيره ما إذا كان حلالاً، أم حراماً، ومن أفتىٰ به، مما جعل الأفهام تتجه نحو "الخلاف الفقهي". فإذا تكلمنا في وحدة الأمَّة، بادر البعض للتساؤل عن كيفيَّة جمع العلماء، والوصول إلىٰ حل للأمور المختلف فيها. أمَّا السياسة، والاقتصاد فقليل من الناس يلتفتون إليها، ولذلك كان محور كتاب "أدب الاختلاف" في إصداره الأول هو: المحور الفقهي في تناول الاختلاف في المذاهب السنيَّة الأربعة، واعتبار أنَّ كل ما سبق بمثابة مقدمة، أو تمهيد.

فما جاء في الفصل الأول: "في بيان حقيقة الاختلاف وما يتصل بها،" وبيان المقبول، والمردود منه، وتقسيمات الاختلاف من حيث الدوافع، وآراء العلماء فيه، كل ذلك كان جزءاً من التمهيد، أو المقدمات لتناول الاختلافات الفقهيَّة بين المذاهب السنيَّة. فقد أشرت في الفصل الثاني "تاريخ الاختلاف وتطوره" إلىٰ اختلاف الصحابة في عهد رسول الله ﷺ، وتحدثت عن التأويل، وضوابطه، واختلاف الصحابة، وموقف أهل الفتيا، والاجتهاد، والقرَّاء، وأشرت إلىٰ الخلاف السياسي، ومساره في اختلافات الأمَّة الفقهيَّة، والكلاميَّة، وأوردت نماذج من مناظرات جرت في تلك

الأطر. وعقدت الفصل الثالث للحديث عن "مناهج الأمَّة في الاستنباط"، وخصصت الفصل الرابع لتناول "أسباب الاختلاف" إذا كان قد وجد في عهد النبوة، وعهد الخلفاء الراشدين المهديين، ثم عرجت على ذكر أسباب الاختلاف في عصور الفقهاء، وهنا بسطت الحديث في الاختلافات الفقهيَّة، وبسطت ضرورة التمسُّك بآداب الاختلاف إذا ثبت عجزنا عن استئصاله من جذوره. وخصصت الفصل الخامس بالتحدث عن: "معالم الاختلاف بين الأئمة، وآدابه"، وأوردت رسالة الليث بن سعد للإمام مالك نموذجاً، وسردت مجموعة لا بأس بها من المواقف التي تنبه إلى ممارسة علمائنا، ومجتهدينا لأدب الاختلاف في مناظراتهم، وترجيحاتهم، مما يمكن معه الخروج بمنهج، أو ضوابط من الآداب، تسمح بالتخلُّص من الآثار السلبيَّة للاختلافات، أو تجاوز آدابها. وجعلت الفصل السادس خاصاً "بالخلاف بعد القرون الخيرة، وآدابه". والاختلاف في عصر توقف الناس عن الاجتهاد، ووصولهم لعصور التقليد المتتابعة منذ ذلك الوقت حتى يومنا هذا، وبينت أسباب الاختلاف اليوم منذ ما يزيد على ثلاثين عاماً، ولم أكن أعلم أنَّ الاختلاف بين المسلمين سيزداد إلى هذه الدرجة -درجة التقاتل والحروب الداخليَّة- وأوضحت سبيل النجاة. وها نحن لا نزداد إلا فرقة، وأحزاباً، كل منها كأنَّه يعيش في جزيرة منفصلة عن الآخرين. ومع ذلك فإنَّ الكتاب بجملته أسَّس بسبق واضح "لعلم آداب الاختلاف"، وهو مساهمة جادة للوعي بقضيَّة من أخطر قضايا الأمَّة وأهمها، ولو أنَّ الصحوة قد استفادت بذلك الكتاب، ودرسته بعناية؛ لتلافت إنهاء أسباب الاختلاف بين الحركات، والجماعات التي وصلت إلى

حد استباحة بعضها لدماء مخالفيهم، وتسويغ ذلك بمسوغات شتىٰ.

أمَّا إصدارنا الثاني هذا لهذا الكتاب فسيكون بناءً علىٰ ما تأسَّس، وإضافة إلىٰ ما قد بني، وتتمة، وتكملة، ولذلك فإنَّني أنصح الباحثين، والجامعات التي قررت الاستفادة من أدب الاختلاف في إصداراته الأولىٰ أن تعتبر الإصدارة الثانية، مع سائر الإضافات، إضافةً ما كان يمكن أن تحدث لولا التأسيس لهذه الإضافة في الإصدارة الأولىٰ؛ ولذلك فإنَّنا ننصح أن يدرس الكتابان معاً، وتربط قضاياهما برباط شامل يحقق الاستفادة، ويبيِّن كيف تتطور الأفكار، وتستفيد بالتراكمات التي تضاف إليها. ولذا سنفرد فصلاً نوجز فيه الكتاب الأول بما يعين علىٰ تحقيق هذا الهدف، ومنه نعبر إلىٰ الثاني الذي يحمل الرسالة ذاتها التي حملها الأول، وهي الدعوة إلىٰ "وحدة الأمَّة"، ونبذ الفرقة، لكنَّه يسعىٰ للتأسيس لها فكريّاً، ومنهجيّاً، وليس فقهيّاً فقط. ونسأله (تعالىٰ) أن يكون الكتاب موفقاً فيما يرنو إليه، ومحققاً لما استهدفناه، وما تطلعنا إليه ونحن نعده للنشر -إن شاء الله- في وقت قريب، إنَّه سميع مجيب.

الفصل الأول:

ملخص كتاب "أدب الاختلاف" الأول

لم يؤكد الإسلام على شيء تأكيدَه على "كلمة التوحيد" و"توحيد الكلمة"؛ فالأولى تدعو إلى الإيمان بالله إيماناً نقياً خالياً من كل شائبة، والثانية انعكاس عملي تام للأولى. فمن كان ربهم واحداً، ونبيهم واحداً، وكتابهم واحداً، وقبلتهم واحدة، وسبب خلقهم ومعاشهم واحداً، لا بد بالضرورة أن تكون كلمتهم واحدة ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُونِ ﴿٩٢﴾﴾ [الأنبياء: ٩٢]، ولكن المسلمين -للأسف- أخلّوا بكلمة التوحيد، وزهدوا في توحيد الكلمة.

لقد اكتسبنا المعرفة وافتقدنا خلقها، وامتلكنا الوسيلة وضيعنا الهدف والغاية؛ ذلك أنّ أهل الكتاب لم يؤتوا من قلة علم وضآلة معرفة وإنما أوتوا من الانحراف فكان هلاكهم، وإنما كان هلاكهم لأنهم استخدموا ذلك العلم وتلك المعرفة للبغي بينهم ﴿... وَمَا ٱخۡتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡعِلۡمُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۗ ... ﴿١٩﴾﴾ [آل عمران: ١٩] فهل ورثنا علل أهل الكتاب بدل أن أورثنا الكتاب؟! وهل ورثنا عنهم البغي والحسد بدل أن نرث العلم والمعرفة ونلتزم بأخلاقهما وقيمهما؟.

ما من سبيل للخروج من الأزمات الفكرية والاضطراب الفكري الذي أصاب العقل المسلم والأزمة الأخلاقية التي يعاني منها السلوك المسلم إلا بمعالجة جذور الأزمة الفكرية وإصلاح مناهج التفكير، فلا بد

من إعادة الصياغة الفكرية للعقول وإعادة الترتيب المفقود للأولويات وتربية الأجيال المسلمة على ذلك.

أولاً: متى يكون الاختلاف مردوداً ومتى يكون مقبولاً؟

خلق الله الناس بعقول ومدارك متباينة إلى جانب اختلاف الألسنة والألوان والتصورات والأفكار، وكل تلك الأمور تفضي إلى تعدد الآراء والأحكام وتختلف باختلاف قائلها. وإذا كان اختلاف ألسنتنا وألواننا ومظاهر خلقنا آية من آيات الله تعالى، كذلك فإعمار الكون وازدهار الوجود، وقيام الحياة لا يتحقق أيٌ منها لو أنّ البشر خلقوا سواسية في كل شيء، وكلٌ ميسر لما خلق له ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ ...﴿١١٩﴾﴾ [هود: ١١٨ - ١١٩].

إنَّ الاختلاف الذي وقع في سلف الأمَّة -ولا يزال واقعاً- جزء من الاختلافات، فإن لم يتجاوز الاختلاف حدوده والتُزمت آدابه كان ظاهرة إيجابية، ومن إيجابياته: أنه يتيح، -إذا صدقت النوايا- معرفة جميع الاحتمالات التي يمكن أن يكون الدليل رمى إليها بوجه من وجوه الأدلة أو أكثرها. كما أنَّ في الاختلاف الذي وصفناه رياضة للأذهان وتلاقحاً للأفكار، وغير ذلك من فوائد. لكنه إذا جاوز حدوده ولم تُراع آدابه تحول إلى جدال وشقاق يحدث شرخاً في بناء الأمة.

١ - أقسام الخلاف من حيث الدوافع:

أ- خلاف أملاه هوى النفس وحب الذات، فهو وليد رغبات نفسية لتحقيق غرض ذاتيّ أو نفع دنيويّ، وهذا خلاف مذموم؛ لأنَّ حظ الهوى

فيه غلب علىٰ تحري الحق ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [ص: ٢٦]. واكتشاف تأثير الهوىٰ في فكرةٍ ما يمكن أن يتم بطرق كثيرة، بعضها خارجيّ وبعضها ذاتيٌّ؛ فأمَّا الخارجيّ فبعرض الفكرة علىٰ القرآن والسنَّة الصحيحة، وإثبات عدم تصادمها مع ما تقتضيه العقول السليمة التي يقبل الناس الاحتكام إليها. وأما الطرق الذاتيَّة فتكون بنوع من التأمل والتدبُّر في مصدر تلك الفكرة، ومساءلة النفس بصدق عن سبب تبنِّيها لتلك الفكرة، وما مدىٰ تأثير الظروف المحيطة، وهل هناك من ضغوط وجهت المسار دونما شعور، ثم الغوص في أعماق الفكرة نفسها لنقدها ومعرفة ما فيها.

ب- خلاف أملاه الحق: فمخالفة أهل الإيمان لأهل الكفر والشرك والنفاق خلاف واجب لا محيد عنه، ولا تقبل موافقتهم في هذه الأمور، ولا يعني هذا أن يعيش المسلمون مع هؤلاء في حالة حرب دائمة مستمرة؛ لأنَّ للحرب والسلم مع هؤلاء قواعد ونصوصاً حاكمة أخرىٰ!!.

ت- خلاف يتردد بين المدح والذم ولا يتمحض لأحدهما؛ وهو خلاف في أمور فرعية تتردد أحكامها بين احتمالات متعددة يترجح بعضها علىٰ بعضها الآخر بمرجِّحات. وهذا النوع من الاختلاف مزلة الأقدام؛ إذ قد يلتبس فيه الهوىٰ بالتقوىٰ، والعلم بالظن، والراجح بالمرجوح، والمردود بالمقبول. ولا سبيل لتحاشي الوقوع في تلك المزالق إلا باتباع قواعد يُحتكم إليها، وضوابط تنظمه وآداب تهيمن عليه، وإلا تحول إلىٰ شقاق وفشل.

ثانياً: تاريخ الاختلاف

لم يكن في عهد رسول الله ﷺ ما يمكن أن يؤدي إلىٰ الاختلاف بالمعنىٰ الذي ذكرناه؛ لأنّ رسول الله ﷺ مرجع الجميع باتفاق، ومردهم في كل أمر يحزبهم، فإذا اختلف الصحابة رضوان الله عليهم في شيء ردوه إليه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، فيبين لهم وجه الحق فيه. وأما الذين ينزل بهم من الأمور ما لا يستطيعون رده إلىٰ رسول الله ﷺ؛ لبعدهم عن المدينة المنورة، فكان يقع بينهم الاختلاف، فإذا ما عادوا إلىٰ المدينة عرضوا عليه ﷺ ما فهموه أو اجتهدوا فيه، فيبين لهم ما اختلفوا فيه. ومن أمثلة ذلك:

أن النبي ﷺ قال يوم الأحزاب: "لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة. فأدرك بعضهم العصر في بعض الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتىٰ نأتيها؛ أي: ديار بني قريظة. وقال بعضهم: بل نصلي، لم يُرِد منا ذلك. فذُكر ذلك للنبي ﷺ، فلم يُعنف واحداً منهم."[(1)]

وظاهر من هذا الحديث الشريف أنّ الصحابة انقسموا إلىٰ فريقين؛ فريق أخذ بظاهر اللفظ، وفريق استنبط من النص معنىً خصّصه به. وتصويب رسول الله ﷺ للفريقين دليل علىٰ مشروعية كل من المذهبين؛ الأخذ بظاهر النص، أو استنباط ما يحتمله النص من معاني يمكن التدليل عليها.

---

(١) رواه البخاري ومسلم عن ابن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا. انظر:

- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع السابق، ج٤، ص١٥١٠، حديث رقم: ٣٨٩٣.
- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع السابق، ج٣، ص١٣٩١، حديث رقم: ١٧٧٠.

لكن هذا لا يعني أنّ الرسول ﷺ قد أقر كل اجتهادات الصحابة أو فتاواهم في كل الأحوال. ومن ذلك ما أخرجه أبو داود والدار قطني من حديث جابر قال: "خرجنا في سفر فأصاب رجلاً منا حجرٌ في رأسه، ثم احتلم، فسأل أصحابه: هل تجدون رخصة لي في التيمم؟ فقالوا: ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء، فاغتسل فمات. فلما قدمنا رسول الله ﷺ أُخبر بذلك، فقال عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: "قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا إذ لم يعلموا، فإنما شفاء العيِّ السؤال، إنما كان يكفيه أن يتيمم، ويعصر أو يعصب -شكٌّ من راوي الحديث- على جرحه خرقة، ثم يمسح عليها ويغسل سائر جسده..."[1] فالرسول ﷺ لم يعذر المفتين هنا من أصحابه، بل عنَّفهم وعاب عليهم أنَّهم أفتوا بغير علم، واعتبرهم بمثابة القاتلين خطأً لأخيهم، وأوضح أنّ الواجب على من كان مثلهم في "العيِّ" -أي الجهل والتحيّر- السؤال لا المسارعة إلى الفتوى ولو بغير علم.

١- التأويل وأنواعه:

استعمل القرآن المجيد "التأويل" بمعنى التطبيق، فللأشياء وجود ذهني ولغويٌّ وواقعي، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن

---

(١) رواه أبو داود وابن ماجه في سننهما عن جابر وابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ. انظر:

- أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجتاني. **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج١، ص١٤٥، حديث رقم: ٣٣٦.

- القزويني، أبو عبد الله محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجه**، بيروت: دار الفكر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (د. ت.)، ج١، ص١٨٩، حديث رقم: ٥٧٢.

قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُواْ لَنَآ أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُۚ قَدْ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ ﴿٥٣﴾﴾ [الأعراف: ٥٢ - ٥٣]، وقال: ﴿... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ ...﴿٧﴾﴾ [آل عمران: ٧]؛ أي الأصل الذي يرجع إليه والغاية المرادة منه، وقال جَلَّ وَعَلَا: ﴿... ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النساء: ٥٩].

وقد ذكر العلماء معاني كثيرة للتأويل، منها: "صرف اللفظ عن ظاهر معناه إلىٰ معنىٰ آخر محتمل لدليل" وهذا المعنىٰ هو الأكثر تداولاً بين الأصوليّين. واستعمال القرآن هو الأساس، فظهور المعنىٰ في الواقع إعادة له إلىٰ الغاية المقصودة. وفي حديث أمنا عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا: "كان ﷺ يقول في ركوعه: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي" يتأول القرآن. أي: يعمل بقوله تعالىٰ: ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا ﴿٣﴾﴾ [النصر: ٣]، وكان ﷺ يمكن أن يتأول قوله جَلَّ وَعَلَا: ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا ﴿٣﴾﴾ [النصر: ٣] علىٰ تمام رسالته وكمالها، وانتهاء مدة الرسالة، وقرب انتقاله إلىٰ الرفيق الأعلىٰ كما فهم ذلك عدد من الصحابة، لكنه ﷺ آثر أن يؤول بالمقصود الظاهر من اللفظ بدلاً من التأويل بالمقصود الأبعد اللازم للفظ.

ويأتي التأويل من الأخذ بما وراء ظاهر اللفظ، فيكون تأويلاً قريباً يأتي بأدنىٰ تأمل مع احتمال اللفظ له، مثل: اعتبار التصدق بمال اليتيم، أو التبرع به لغيره، أو إتلافه مساوياً لأكله أو أوْلىٰ بالتحريم الذي دل عليه قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًاۖ

﴿وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا ١٠﴾ [النساء: ١٠].

ويكون تأويلاً بعيداً يأتي بمزيد من التأمل كون اللفظ يحتمله وذلك كاستنباط علي بن أبي طالب أنّ أقل الحمل ستة أشهر من قوله تعالىٰ: ﴿وَحَمۡلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهۡرًا﴾ [الأحقاف:١٥]، مع قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ لِمَنۡ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، أو أن يكون تأويلاً مستبعداً لا يحتمله اللفظ ولا دليل عليه؛ كتأويل النبأ العظيم في قوله تعالىٰ ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ١ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلۡعَظِيمِ ٢﴾ [النبأ: ١ - ٢] بالإمام علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ.

وقد ذهب بعض العلماء إلىٰ أن التأويل هو التفسير، وبعضهم ذهب إلىٰ أن التفسير أعم من التأويل كالراغب الأصفهاني، الذي ذهب إلىٰ أن التفسير أكثر ما يستعمل في بيان الألفاظ وشرحها، وأما التأويل فيكثر استعماله في بيان المعاني. وعلىٰ ذلك تكون ضوابط التفسير هي ذاتها ضوابط التأويل. فثمّة أمور غيبية وردت في كتاب الله استأثر الله بعلمها، وهذه ليس لأحد أن يخوض فيها بتأويل أو تفسير كحقائق أسمائه تعالىٰ وكيفيات صفاته. ومن ضوابط التأويل -أيضاً- ألا يرفع ظاهر المعنىٰ المفهوم من اللفظ حسب القواعد اللغوية وأعراف العرب، وألا يناقض نصاً قرآنياً، وأن يراعىٰ سياق الورود والغرض الذي سيق النص له من خلال سبب النزول. وكذلك ألا يخالف قاعدة شرعية مجمعاً عليها بين العلماء والأئمة.

٢- تحذير النبي أصحابه من الاختلاف:

كان النبي ﷺ يدرك أنّ من أهم أسباب بقاء هذه الأمة تآلف القلوب التي التقت علىٰ الحب في الله، وأنّ حتفها في تناحر قلوبها، فيحذرهم من

الخلاف فيقول: "لا تختلفوا فتختلف قلوبكم."[1]

وكان رسول الله ﷺ يُعلّم الصحابة رضوان الله عليهم أدباً مهماً من آداب الاختلاف في قراءة القرآن خاصة، فيقول في الحديث الصحيح: "اقرؤوا القرآن ما ائتلفت عليه قلوبكم، فإذا اختلفتم فيه فقوموا"[2] فيندبهم عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ للقيام عن القرآن العظيم إذا اختلفوا في بعض أحرف القراءة، أو في المعاني المرادة من الآيات الكريمة حتى تهدأ النفوس والخواطر، وتنتفي دواعي الحدة في الجدال المؤدية إلى المنازعة والشقاق، فإذا ما سادت الرغبة المخلصة في الفهم فليواصلوا القراءة والتدبر والتفكر في آيات الكتاب.

٣- أدب الاختلاف بين الصحابة:

اختلف الصحابة بعد الرسول ﷺ في كثير من الأمور التي تراوحت بين القضايا الخطيرة والمصيرية؛ كقضية الخلافة وقتال مانعي الزكاة، لكنها كانت مؤسسة على أخوة الإسلام؛ تلك الأخوة التي غرسها فيهم رسول الله ﷺ، وعلى الحرص على أمة الإسلام، فتجاوزوا ذواتهم وتجردوا لما رأوْه

---

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع السابق، ج٢، ص٨٤٩، حديث رقم: ٢٢٧٩.

(٢) رواه البخاري والنسائي. انظر:

- المرجع السابق، ج٤، ص١٩٢٩، حديث رقم: ٤٧٧٤.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. في **السنن الكبرى**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، (١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، ج٥، ص٣٣، حديث رقم: ٨٠٩٧.

حقاً أو أسلم للإسلام وأمته، ولذلك مرت تلك الأحداث الجسام دون أن تحدث شرخاً مميتاً في جسد الأمة، قبل أن تعمل عوامل الاجتماع البشري لأمة تتمدد بشرياً وجغرافياً أثرها لتقع أحداث الفتنة لاحقاً؛ فلم تعد الأمة محصورة في جيل السابقين من المهاجرين والأنصار الذين كانوا حول رسول الله ﷺ ومعه في بناء أمة القرآن.

٤- أثر الخلافات السياسية على الاختلافات الفكرية:

فالخلافات السياسية -التي أعقبت فتنة مقتل الخليفة الثالث عثمان رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، وانتقال الخلافة إلى الكوفة، ثم إلى الشام، وما تخلل ذلك من أحداث جسام- قد أدخلت إلى دائرة الاختلاف أموراً أخرى كانت خارجها، وساعدت على انطواء أهل كل بلد أو مصر على ما وصلهم من سنة رسول الله ﷺ، والنظر إلى ما لدى أهل الأمصار الأخرى نظرة مختلفة متحفظة كثيراً، متأثرة بظروف التأييد السياسي أو المعارضة... وبدأ وضع الحديث، وتأليف القصص ذات المغزى السياسي، ووضع المنافرات على ألسنة الناس... حتى كان أهل الحجاز يرون أن حديث العراقيين أو الشاميين لا يُقبل إذا لم يكن له أصل عند الحجازيين. فأهل الحجاز يعتقدون أنهم قد ضبطوا السنة، فلم يشذ منها عنهم شيء، فالمدينة كان فيها عشرة آلاف من أصحاب رسول الله ﷺ خلّفهم بعد غزوة حنين، عاشوا فيها إلى وفاته. وكان عمر بن عبد العزيز يكتب إلى أهل الأمصار يعلمهم السنن والفقه، ولكنه حين يكتب إلى المدينة فإنه يكتب إليهم يسألهم عما مضى وأن يُعلِموه بما عندهم من السنن ليرسل بها إلى

الآخرين. وكان حامل السنة وفقه الصحابة وآثارهم في المدينة سعيد بن المسيب وأصحابه الذين أخذ عنهم -بعد ذلك- المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية وغيرهم. وكان علماء المدينة -من التابعين- يرون أنّ السنن والآثار التي بين أيديهم كافية لتلبية الحاجات الفقهية، وأنه لا شيء يدعوهم إلىٰ الأخذ بالرأي. في حين كان يرىٰ بعضهم خلاف ذلك، ويأخذ بالرأي حتىٰ عُرف به وحمله لقباً مثل: ربيعة بن أبي عبد الرحمن؛ شيخ مالك الذي لُقب بـ"ربيعة الرأي"، ولكن الكثرة الغالبة كانت لعلماء السنن والآثار.

أما العراقيون كإبراهيم النخعي فقد كانوا يرون أنَّ أحكام الشرع معقولة المعنىٰ، وأنها بُنيت علىٰ أصول محكمة، وعلل ضابطة لتلك المصالح والأحكام، وأنّ الفقيه هو ذلك الذي يبحث عن علل الأحكام التي شرعت لأجلها، ويتفهم غاياتها. وقد كانوا يرون أنّ النصوص الشرعية متناهية والوقائع غير متناهية، فإن لم تُلاحظ علل الأحكام التي شُرعت بالكتاب والسنة، فمن غير الممكن مواجهة الحاجة التشريعية لدىٰ الناس. وبذلك كانت سمة مدرسة العراق الرأي إن غاب الأثر، في حين أنّ علماء المدينة لا يأبهون بالعلل إلا حين يعييهم الوصول إلىٰ نص أو أثر، ولعل مردّ ذلك إلىٰ أن بيئة المدينة لم يطرأ عليها ما طرأ علىٰ البيئة العراقية من تغيرات، ولم يحدث فيها من الوقائع ما حدث في العراق. وهذا ما دفع الفقهاء العراقيين إلىٰ اتخاذ الاحتياطات ووضع الشروط لقبول السنن والأخبار، مما لم يكن من سبقهم يلتفت إليه، حرصاً منهم علىٰ ألا يدخل

إلىٰ فقههم من فكر أهل الأهواء والفرق المتصارعة ما يفسد عليهم دينهم.

ثالثاً: اختلاف مناهج الأئمة في الاستنباط

المذاهب الفقهية التي ظهرت بعد عصر الصحابة وكبار التابعين يعدها بعضهم ثلاثة عشر مذهباً، ويُنسب جميع أصحابها إلىٰ مذهب أهل السنة، ولكن لم ينل حظ التدوين سوىٰ فقه ثمانية أو تسعة من هؤلاء الأئمة، وقد تباين ما دُوِّن من فقههم فحظي بعضهم بتدوين كل فقهه، علىٰ حين اقتُصر علىٰ بعضه بالنسبة للآخرين؛ وهم:

الإمام أبو سعيد الحسن بن يسار البصري (توفي ١١٠هـ)، الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي (توفي ١٥٠هـ)، الإمام الأوزاعي أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو بن محمد (توفي ١٥٧هـ)، الإمام سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري (توفي ١٦٠هـ)، الإمام الليث بن سعد (توفي ١٧٥هـ)، الإمام مالك بن أنس الأصبحي (توفي ١٧٩هـ)، الإمام سفيان بن عيينة (توفي ١٩٨هـ)، الإمام محمد بن إدريس الشافعي (توفي ٢٠٤هـ)، الإمام أحمد بن محمد بن حنبل (توفي ٢٤١هـ). وكذلك الإمام داود بن علي الأصبهاني البغدادي المشهور بالظاهري؛ نسبة إلىٰ الأخذ بظاهر ألفاظ الكتاب والسنة (توفي ٢٧٠هـ).

أما الذين تأصلت مذاهبهم وبقيت إلىٰ يومنا هذا، ولا يزال لها الكثير من المقلدين في ديار الإسلام كلها، ولا يزال فقههم وأصوله مدار التفقه والفتوىٰ عند الجمهور، فهم الأئمة الأربعة: أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ.

مناهج الأئمة المشهورين:

يُعدُّ الأئمة الثلاث مالك والشافعي وأحمد بن حنبل فقهاء حديث وأثر، فهم الذين تلقوا فقه أهل المدينة، وحملوا علومهم، أما الإمام أبو حنيفة فهو وارث فقه أهل الرأي. وكان من الطبيعي أن تنتقل الاختلافات التي كانت بين مدرسة سعيد بن المسيب -القائمة على فقه الصحابة وآثارهم-، ومدرسة إبراهيم النخعي -التي تعتمد على الرأي إن غاب الأثر- إلى كل من أخذ بمنهج إحدى المدرستين، وإن كان الخلاف قد خفَّت حدّته كثيراً في هذا الطور، بعد انتقال الخلافة إلى بني العباس، فحرصوا على انتقال كبار علماء الحجاز إلى العراق لنشر السنة هناك؛ منهم: ربيعة بن أبي عبد الرحمن، ويحيى بن سعيد، وهشام بن عروة، ومحمد بن إسحاق، وآخرون. كما أنّ بعض العراقيين رحلوا إلى المدينة وتلقوا عن علمائها كأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم، ومحمد بن الحسن الشيباني وكلاهما تتلمذ على أبي حنيفة، لكنهما أخذا عن مالك أيضاً. كما انتقلت كثير من آراء العراقيين وأفكارهم إلى الحجاز كانتقال أفكار الحجازيين إلى العراق. ومع ما سبق فإننا نجد الأئمة الثلاثة، مالكاً والشافعي وأحمد يشكلون منهجاً متقارباً فيما بينهم، وإن اختلفوا في بعض مناهج الاستنباط وطرائقه، في حين تميز الإمام أبو حنيفة عنهم، فقواعد مذهبه كما بيَّنها هو بقوله: "إني آخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله ﷺ والآثار الصحاح التي فشت عنه في أيدي الثقات، فإذا لم أجد في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ أخذت بقول أصحابه؛ آخذ بقول من شئت، ثم لا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم. فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم

والشعبي وابن المسيب (وعدد رجالاً)، فلي أن أجتهد كما اجتهدوا". فهو -إذن- يتشدد في الأخذ بالرواية؛ فنجده لا يأخذ برأي الواحد فيما تعم به البلوىٰ، ويقدم القياس الجلي علىٰ خبر الواحد المعارض، وإذا خالف الراوي الفقيه روايته بأن عمل علىٰ خلافها: فالعمل بما رأىٰ لا بما روىٰ. ولذلك نقلوا عن الإمام أبي حنيفة قوله: "علمنا هذا رأي وهو أحسن ما قدرنا عليه، ومن جاءنا بأحسن منه قبلناه". أما الإمام مالك فقد كان يقول: "أفكلما جاءنا رجل تركنا ما نزل به جبريل علىٰ محمد ﷺ لجدله".

وتتلخص قواعد مذهب مالك بما يلي: "الأخذ بنص الكتاب العزيز، ثم بظاهره وهو العموم، ثم بدليله وهو مفهوم المخالفة، ثم بمفهومه (أي مفهوم الموافقة)، ثم بتنبيهه (وهو التنبيه علىٰ العلة)؛ وهذه أصول خمسة، ومن السنة مثلها فتكون عشرة. ثم الإجماع، ثم القياس، ثم عمل أهل المدينة، ثم الاستحسان، ثم الحكم بسد الذرائع، ثم المصالح المرسلة، ثم قول الصحابي إن صح إسناده وكان من الأعلام، ثم مراعاة الخلاف (إذا قوي دليل المخالف)، ثم الاستصحاب، ثم شرع من قبلنا".

ويرىٰ الإمام الشافعي: "أنّ القرآن والسنة سواء في التشريع، فلا يشترط في الحديث شرطاً غير الصحة والاتصال لأنه أصل والأصل "لا يُقال له لمَ وكيف؟ ". فلا يشترط شهرة الحديث إذا ورد فيما تعم به البلوىٰ -كما اشترط الإمام أبو حنيفة- ولم يشترط عدم مخالفة الحديث لعمل أهل المدينة -كما اشترط مالك-. لكنه لم يقبل المراسيل إلا مراسيل سعيد بن المسيب، لأنَّ لها طرقاً متصلة عنده؛ وقد خالف في هذا مالكاً والثوري

ومعاصريه من أهل الحديث الذين كانوا يحتجون بها. وأنكر الاحتجاج بالاستحسان مخالفاً في ذلك المالكية والحنفية معاً، كما رد المصالح المرسلة وأنكر حجيتها، وأنكر الاحتجاج بقياس لا يقوم على علة منضبطة ظاهرة، وأنكر الاحتجاج بعمل أهل المدينة، كما أنكر على الحنفية تركهم العمل بكثير من السنن لعدم توفر ما وضعوه من الشروط؛ كالشهرة ونحوها، كما أنه لم يقتصر -كمالك- على الأخذ بأحاديث الحجازيين".

وأما قواعد مذهب الإمام أحمد بن حنبل فتتمثل في: "الأخذ بنصوص القرآن والسنة، فإن لم يجد انتقل إلى فتوى الصحابة؛ فإن وجد قولاً لصحابي لا يعلم له مخالفاً من الصحابة لم يَعْدُهُ إلى غيره، ولم يقدّم عليه عملاً ولا رأياً ولا قياساً. فإذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم أقربها إلى الكتاب والسنة ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتضح له الأقرب إلى الكتاب والسنة حكى الخلاف ولم يجزم بقول منها. ويأخذ بالحديث المرسل والضعيف ضعفاً منجبراً إذا لم يجد في الباب غيره، ولا أثراً يدفعه، ولا قول صحابي، أو إجماعاً يخالفه، ويقدمه على القياس، فالقياس عنده دليل ضرورة يُلجأ إليه حين لا يجد واحداً من الأدلة المتقدمة. ويأخذ بسد الذرائع".

وأما قواعد المذهب الظاهري فتتمثل في: "التمسك بظواهر آيات القرآن الكريم والسنة وتقديمها على مراعاة المعاني والحكم والمصالح التي يُظن أنها لأجلها شرعت. ولا يُعْمَلُ بالقياس عندهم ما لم تكن العلة منصوصة في (المقيس عليه) ومقطوعاً بوجودها في (المقيس) كما يحرم العمل بالاستحسان، ويستدل بالإجماع الواقع في عصر الصحابة فقط، ولا

يعمل بالمرسل والمنقطع، ولا بشرع من قبلنا، ولا يأخذ بالرأي، ولا بالمفهوم المخالف، كما يحرم التقليد على العامي كما هو حرام على العالم".

والحقيقة أنَّ كثيراً من تلك الأصول التي نسبت إلى الأئمة المتبوعين هي أصول مخرَّجة على أقوالهم، فالتشبث بها والدفاع عنها، وتكلّف إيراد الاعتراضات والإجابات عليها، والانشغال بكل ذلك عن كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، أورثنا خلافات مقيتة تدنت بها الأمة إلى الدرك الهابط.

رابعاً: أسباب الاختلاف الفقهي:

من المسلَّم به أن الاختلاف في القضايا الفكرية التي منها القضايا الفقهية- أمر طبيعي، لما فُطر عليه الناس من تباين في عقولهم وأفهامهم ومداركهم، وذلك لأنّ الفقه هو معرفة الفقيه حكم الواقعة من دليل من الأدلة التفصيلية الجزئية التي نصبها الشارع للدلالة على أحكامه من آيات الكتاب، وأحاديث رسول الله ﷺ، وقد يصيب الفقيه حكم الشارع أو يوافقه، وقد لا يوافق ذلك، ولكنه في الحالتين غير مطالب بأكثر من بذل قصارى طاقته العقلية والذهنية للوصول إلى حكم، فإن لم يكن ما وصل إليه حكم الشارع فهو أقرب ما يكون إليه في حقيقته وغاياته وآثاره؛ ولذلك كان الاختلاف الفقهي مشروعاً لتوفر أمرين؛ الأول: أن لكل من المختلفين دليلاً يصح الاحتجاج به، فما لم يكن له دليل يحتج به سقط. والثاني: ألا يؤدي الأخذ بالمذهب المخالف إلى محال أو باطل. وبهذين الأمرين يغاير الاختلاف الخلاف؛ فالأخير هو مظهر من مظاهر التشنج والهوى والعناد.

وقد اختلف الناس في أسباب الاختلافات الفقهية اختلافاً بيّناً، إلا أنه يمكن ردها إلى الأمور التالية:

١- أسباب تعود إلى اللغة:

كأن يرد في كلام الشارع لفظ مشترك وضع لمعانٍ متعددة ومختلفة، وأحياناً يكون للفظ استعمالان: حقيقي ومجازي، فيختلفون في أيهما استعمل اللفظ في ذلك النص من نصوص الشارع. وقد اختلفوا قبل ذلك في جواز وقوع المجاز في لفظ الشارع؛ فأثبته الأكثرون، ونفاه الأقلون؛ كالأستاذ الإسفراييني، وشيخ الإسلام ابن تيمية. ويُضاف إلى ذلك الاختلاف في صيغ النهي والأمر؛ فمن المعروف أنّ صيغة "افعل" للأمر، و" لا تفعل " للنهي، ومطلق الأمر يفيد الوجوب، ومطلق النهي يفيد التحريم؛ فذلك هو الاستعمال الحقيقي لكل من الصيغتين، ولكن قد ترد كل منهما لمعانٍ غير المعنى الذي وضعت له أولاً. فقد يرد الأمر للندب أو الإرشاد أو التهديد. وكذلك النهي قد يرد لغير التحريم كالكراهة والتحقير والإرشاد، كما أن الأمر قد يرد بصيغة الخبر، وكذلك النهي قد يرد أيضاً بصيغة الخبر والنفي، وكل ذلك له آثار في اختلاف الفقهاء، وفي طرائقهم، وفي استنباط الأحكام الشرعية من النصوص.

٢- أسباب تعود إلى رواية السنن:

فأحياناً لا يصل الحديث إلى مجتهدٍ ما ويصل في الواقعة محل البحث إلى مجتهد آخر فيفتي بمقتضاه فتختلف فتياهما. وأحياناً يصل الحديث إلى المجتهد ولكنه يرى فيه علة تمنع من العمل بمقتضاه، ويصح عند آخر

فيعمل به. وقد تختلف آراء العلماء لاختلافهم في معاني الحديث ودلالته، وقد يصح الحديث عند المجتهد، ولكنه يرىٰ أنه معارَض بأقوىٰ منه أو أصح فيرجِّح الأقوىٰ، وقد لا يتضح له أقوىٰ الدليلين فيتوقف عن الأخذ بكل منهما حتىٰ يظهر له مرجِّح. وقد يعثر المجتهد علىٰ ناسخ للحديث أو مخصص لعامِّه، أو مقيد لمطلقه، ولا يطلع مجتهد آخر علىٰ شيء من ذلك فتختلف مذاهبهما.

٣- أسباب تعود إلىٰ القواعد الأصولية وضوابط الاستنباط:

علم أصول الفقه: هو معرفة أدلة الفقه علىٰ سبيل الإجمال وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد. فهذا العلم -إذن- عبارة عن مجموع القواعد والضوابط التي وضعها المجتهدون لضبط عملية الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية الفرعية من الأدلة التفصيلية، فيحدد المجتهدون في مناهجهم الأصولية الأدلة التي تُستقىٰ منها الأحكام ويستدلون لحجية كل منها، ويبينون جميع العوارض الذاتية لتلك الأدلة، لتتضح طرائق استفادة الحكم الشرعي من كل دليل من تلك الأدلة، والخطوات التي يسلكونها منذ البداية حتىٰ الوصول إلىٰ الحكم الشرعي. وقد اختلفت مذاهب المجتهدين في هذه القواعد والضوابط؛ ما ترتب عليه اختلاف المذاهب الفقهية. فقد اختلفوا في حجية فتوىٰ الصحابي، وفي الأخذ بالمصالح المرسلة، وكذلك اختلفوا فيما عرف في كتب أصول الفقه بـ"الأدلة المختلف فيها"؛ كسدِّ الذرائع، والاستحسان، والأخذ بالأحوط، والأخذ بالأخف، والأخذ بالأثقل، والعرف، والعادة، وغيرها. كما توجد

اختلافات في بعض الأمور المتعلقة بدلالات النصوص.

خامساً: في معالم الاختلاف بين الأئمة وآدابه

لقد اختلف الأئمة في كثير من الأمور الاجتهادية، كما اختلف الصحابة والتابعون بعدهم، وكل منهم يبذل جهده وما في وسعه ولا هدف له إلا إصابة الحق وإرضاء الله عَزَّوَجَلَّ، ولذلك فإنّ أهل العلم في سائر الأعصار كانوا يقبلون فتاوى المفتين في المسائل الاجتهادية، ما داموا مؤهلين، فيصوّبون المصيب ويستغفرون للمخطئ ويحسنون الظن بالجميع، ويعمل القضاة بغير مذاهبهم عند الحاجة من غير إحساس بالحرج أو انطواء على قول بعينه، وكثيراً ما يُصدّرون اختياراتهم بنحو قولهم: "هذا أحوط" أو "أحسن" أو "هذا ما ينبغي" أو "نكره هذا" أو "لا يعجبني"، فلا تضييق ولا اتهام.

لقد كان في الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم ومن بعدهم من يقرأ البسملة، ومنهم من لا يقرؤها، ومنهم من يجهر بها ومنهم من يسر، وكان منهم من يقنت في الفجر، ومنهم من لا يقنت، ومنهم من يتوضأ من الرعاف والقيء والحجامة، ومنهم من لا يتوضأ من ذلك، ومنهم من يرى في مس المرأة نقضاً للوضوء، ومنهم من لا يرى. وهذا كله لم يمنع من أن يصلي بعضهم خلف بعض، وكان الإمام أحمد بن حنبل يرى الوضوء من الرعاف والحجامة، فقيل له: فإن كان الإمام قد خرج منه الدم ولم يتوضأ هل يُصلى خلفه؟ فقال: "كيف لا أصلي خلف الإمام مالك وسعيد بن المسيب". وصلى الشافعي الصبح قريباً من قبر أبي حنيفة فلم يقنت

-والقنوت عنده سنة مؤكدة- فقيل له في ذلك، فقال: "أخالفه وأنا في حضرته"، وقال أيضاً: "ربما انحدرنا إلىٰ مذهب أهل العراق" وعندما أراد أبو جعفر المنصور حمل الناس علىٰ فقه الإمام مالك رفض الإمام وقال: "يا أمير المؤمنين، لا تفعل هذا، فإنّ الناس قد سبقت لهم أقاويل وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، وأتوا به من اختلاف الناس، فدع الناس وما اختار أهل كل بلد منهم لأنفسهم ..."

ولكم تمتلئ كتب التاريخ والتراجم بنماذج من المناظرات العلمية الدقيقة المليئة بأدب الاختلاف، ولا يكاد المرء يفتقد أدب الاختلاف بين أهل العلم إلا بعد شيوع التقليد وما رافقه من تعصب وتعثر في سلوك أهل العلم، ونظرتهم إلىٰ العلم نفسه. ومن أبرز الأمثلة علىٰ أدب الاختلاف تلك الرسالة الرائعة التي بعث بها فقيه مصر وإمامها وعالمها الليث بن سعد إلىٰ الإمام مالك، يعرض عليه فيها وجهة نظره في أدب جم رفيع حول كثير مما كان الإمام مالك يذهب إليه ويخالفه فيه الليث بن سعد: "... وإنه بلغك أني أفتي الناس بأشياء مخالفة لما عليه الناس عندكم، وأني يحق عليّ الخوف علىٰ نفسي لاعتماد من قبلي علىٰ ما أفتيهم به، وأنّ الناس تبع لأهل المدينة التي كانت إليها الهجرة، وبها نزل القرآن، وقد أصبت بالذي كتبت به من ذلك -إن شاء الله تعالىٰ- ووقع مني بالموقع الذي تحب، وما أجد أحداً يُنسب إليه العلم أكره لشواذ الفتيا، ولا أشد تفضيلاً لعلماء أهل المدينة الذين مضوا، ولا آخذهم لفتياهم فيما اتفقوا عليه مني، والحمد لله رب العالمين." ثم يمضي الإمام الليث بن سعد في

رسالته مورداً أوجه الاختلاف بينه وبين الإمام مالك رحمهما الله تعالىٰ حول حجية عمل أهل المدينة.. ويبيّن أنّ التابعين قد اختلفوا في أشياء مع من أتىٰ بعدهم... ثم ختم الرسالة بقوله: "... وأنا أحب توفيق الله إياك، وطول بقائك، لما أرجو للناس في ذلك من المنفعة، وما أخاف من الضيعة بذهاب مثلك، مع استئناسي بمكانك وإن نأت الدار، فهذه منزلتك عندي ورأيي فيك فاستيقنه..."(١)

ولم يكن أدب السلف من علماء الأمة يقتصر علىٰ تجنب التجريح والتشنيع، بل كان من الآداب الشائعة في ذلك الجيل من العلماء التثبّت في أخذ العلم واجتناب الخوض فيما لا علم لهم به. فقد قال الإمام مالك: "إن هذا العلم دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم، لقد أدركت سبعين ممن يقول: قال رسول الله ﷺ عند هذه الأساطين (وأشار إلىٰ مسجد رسول الله ﷺ) فما أخذت عنهم شيئاً، وإنّ أحدهم لو أؤتمن علىٰ بيت مال كان أميناً، إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن... ." وقال صاحب القوت: "وروينا عن عبد الرحمن بن أبي ليلىٰ قال: أدركت في هذا المسجد (مسجد رسول الله ﷺ) مائة وعشرين من أصحاب رسول الله ما منهم أحد يُسأل عن حديث أو فتيا إلا ودّ أنّ أخاه كفاه ذلك." وروي عن مالك أنه سئل عن ثمان وأربعين مسألة، فقال في اثنتين وثلاثين منها: "لا أدري".

---

(١) تلتمس الرسالة كاملة في:

- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩١م، ج٣، ص٧٣ وما بعدها.

ومن المناسب هنا أن نورد بعض آراء علماء الحديث في أبي حنيفة وهو من هو بين أهل الرأي. فقد كان شعبة بن الحجاج -وهو الملقب بأمير المؤمنين في الحديث- تجمعه مع الإمام أبي حنيفة مودة ومراسلة وكان يوثّق أبا حنيفة، ولما بلغه نبأ موته قال: "لقد ذهب معه فقه الكوفة، تفضل الله عليه وعلينا برحمته." وسأل رجل يحيى بن سعيد القطان عن أبي حنيفة فقال: "ما يتزين عند الله بغير ما يعلمه الله عَزَّوَجَلَّ، فإنا -والله- إذا استحسنا من قوله شيئاً أخذنا به". وهكذا لم يكن الاختلاف وتباين الآراء يمنع أحداً من الأخذ بما يراه حسناً عند صاحبه.

وكان أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: "إذا سئلت في مسألة لا أعرف فيها خبراً، قلت فيها: يقول الشافعي. لأنه إمام عالم من قريش."(١) والشافعي -نفسه- لم يمنع تتلمذ أحمد عليه من أن يعترف له بالفضل والعلم بالسنة، فيقول له: "أما أنتم فأعلم بالحديث والرجال مني، فإذا كان الحديث صحيحا فأعلموني؛ إن يكن كوفياً أو بصرياً أو شامياً، أذهب إليه إذا كان صحيحاً."(٢)

سادساً: الخلاف بعد القرون الأخيرة

بنهاية القرن الرابع الهجري انتهى الاجتهاد، وغربت شمسه، وغدا التقليد شائعاً، فالفتيا على مذهب الواحد من المجتهدين، والحكاية عنه،

---

(١) ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله. **تاريخ دمشق**، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ج٥١، ٣٣٩.

(٢) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري القرطبي. **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة** رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ص٧٥.

والانغلاق على مذهبه لم يكن موجوداً في القرنين الأول والثاني. وأما القرن الثالث فقد كان الاجتهاد هو الشائع فيه، وربما عمد بعض العلماء إلى التخريج على قواعد وأصول من سبقهم من أهل العلم، ولكن دون تقليدهم والتشبث بأقوالهم.

وأما أهل المائة الرابعة، فقد كان العلماء يشتغلون بالحديث، ويأخذون من أحاديث رسول الله ﷺ وآثار الصحابة أو التابعين في المسألة محل البحث، فإن لم يجدوا فيها ما يطمئن إليه القلب لتعارض النقل، وانعدام المرجِّح ونحو ذلك رجعوا إلى كلام من سبقهم من الفقهاء، فإن وجد قولين اختار أوثقهما سواء أكان من أهل المدينة أم الكوفة. وكان أهل التخريج منهم يخرجون فيما لا يجدونه مصرحاً به ويجتهدون في المذاهب، ويُنسبون إلى المذهب الذي يخرجون عليه، فيُقال فلان شافعي وفلان حنفي، دون أن يكون هناك التزام بالمذهب كما صارت إليه الحال فيما بعد، وكان لا يتولى القضاء إلا مجتهد، ولا يسمى العالم فقيهاً إلا إذا كان مجتهداً.

بعد القرن الرابع:

تضخم فقه نظري افتراضي لا مساس له بقضايا الناس؛ فكثير من القضايا الفقهية، والمسائل الأصولية ليست إلا أموراً افتراضية ولدتها المناظرات والمجادلات والقضايا الخلافية. وكان من الأسباب التي تقف وراء ذلك الفصام النكد الذي وقع بعد الخلفاء الراشدين بين القيادتين الفكرية والسياسية، فانفصل الفقه عن الواقع في بعض الجوانب التي انفرد بها أصحاب السلطة، بينما كان في جوانب أخرى يلهث خلف الواقع

لتسويغه وإسباغ شرعية عليه حتى ضاعت مقاصد الشرع. وفي مقابل المتساهلين كان هناك فريق تصلب وتشدد وأخذ بأغلظ الأقوال ظناً منه أن في ذلك خدمة للإسلام؛ مما أورث فوضى الفتاوى.

ولما أراد صلحاء الأمة البحث عن مخرج من تزاحم الفقهاء وتجادلهم وانحرافات بعضهم، لم يجدوا إلا الرجوع إلى أقوال المتقدمين في المسائل الخلافية وتقليدهم، كما أن الناس قد فقدوا الثقة في القضاة لتقربهم من السلطان وإقبالهم على الدنيا وجورهم في كثير من القضايا، فأصبحوا لا يثقون في قضاء القاضي إلا إذا كان قضاؤه موافقاً لقول أحد الأئمة الأربعة.

فقد ادعى إمام الحرمين (توفي ٤٧٨هـ) انعقاد إجماع المحققين على منع تقليد أعيان الصحابة، بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة الذين سبروا ونظروا وبوّبوا الأبواب، وتعرضوا لمذاهب الأولين، ثم خلص إلى أنّ العامي مأمور باتباع مذاهب السابرين.[١] وعلى قول إمام الحرمين هذا بنى ابن الصلاح (توفي ٦٤٣هـ) دعواه بوجوب تقليد الأئمة الأربعة لانضباط مذاهبهم وتدوينها، وتحرير شروطها.[٢] وتناقله عنه بعد ذلك المتأخرون. واستمر الانحدار واشتد الخلاف وتعمق، ونشأت بعد ذلك قرون على

---

(١) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، الدوحة: المحقق، ١٤٠٠هـ، ج٢، ص١١٤٦، فقره ١١٧٣. وانظر أيضاً:

- ابن أمير حاج، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد بن محمد الحنفي، **التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج٣، ص٣٥٣.

(٢) ابن أمير حاج، **التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٥٣.

التقليد المحض، فركدت حالة الفكر، وذوت شجرة الاجتهاد وانتشرت الفتن وعمّ الجهل، وأصبح الفقيه العالم -في نظر الناس- هو ذلك الذي حفظ جملة من أقوال الفقهاء دون تمييز بين قويها وضعيفها، وصار المحدث من حفظ جملة من الأحاديث صحيحها وسقيمها؛ ما أفسح أمام الغزاة الطريق ليكتسحوا الحضارة الإسلامية، ويستبيحوا ديار الإسلام. ولما قامت النهضة الأوروبية الحديثة -والأمة علىٰ تلك الحال- وجد الأوروبيون أمامهم أمة لم يبق من مقوماتها الحقيقية شيء يذكر.

فالعقيدة خاملة، والفكر جامد، والاجتهاد معطل، والوعي غائب، والخلافات والصراعات مزقتها. فوجد المستعمرون فراغاً يسرحون فيه ويمرحون فكرياً وثقافياً قبل أن يكون عسكرياً وسياسياً.

إن أخطر ما يهدد أي جهد للنهضة أو الصحوة الإسلامية هو الخلافات والصراعات العبثية الناجمة عن الخلط بين الجزئيات والكليات، وغياب المقاصد والمبادئ؛ فمن لم يحط بكليات الشريعة ويفهم مقاصدها، ويدرك قواعدها فإنه لن يستطيع أن يرد الفروع إلىٰ الأصول، والجزئيات إلىٰ الكليات، ومن ثمّ يدرك المساحة المتاحة للاختلاف في الفروع. فوراثة خلافات الآباء والأجداد دون فهمها في سياقها لنستخلص الأسباب الموضوعية لهذه الاختلافات والخلافات، وتسكين هذه الخلافات في مستويات يُعالج كل منها بما يناسبه، سيؤدي بنا إلىٰ مزيد من التشظي وسينسف أي محاولة للنهوض بالأمة.

إن هذه الأمة قد تكونت بعالمية خطاب وحاكمية كتاب وشرعة تخفيف ورحمة، ونبوة خاتمة، وقد بنيت هذه الأمة على يدي صاحب والنبوة الخاتمة ﷺ ولن يكون من الممكن إعادة بنائها بعد كل ما أصاب مفاهيمها من تشوه وتحريف، إلا بتلك الأسس وعلى تلك الدعائم، أما السبل الأخرى فقد أثبتت عدم جدواها وانعدام فعاليتها في إعادة بناء ما تهدم وتجديد ما تقادم.

وهكذا نكون قد قدمنا إطلالة على ما تضمنه الكتاب الأول من أفكار رئيسة، ليتحقق الربط بينه وبين الكتاب الذي بين أيديكم.

الفصل الثاني:

من أدب الاختلاف إلىٰ نبذ الخلاف

أولاً: وحدة البشرية

نزل القرآن علىٰ قلب سيدنا محمد ﷺ؛ ليعلن "وحدة البشرية" قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾﴾ [النساء: ١]، فكل البشر لآدم وآدم من تراب، وكلهم يحملون خصائص موحدة، ويجتمعون علىٰ الأصل الواحد، فكل اختلافهم بعد ذلك في الألوان، والألسن، والميول، والأهواء؛ والعقائد والطباع، وفروق الزمان والمكان هي اختلافات تنوع لا تضاد، والتنوع لا يزيل الوحدة ولا ينفيها، بل يؤكدها، ويضفي عليها معاني تشتد الحاجة إليها. من ذلك اختلاف المخلوقات المبثوثة في الخلق والعالم الطبيعي، مثل اختلاف السموات والأرض، ولذلك كان ذلك موضع تفكير دعا الإنسان للقيام به: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]، ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾﴾ [آل عمران: ١٩٠]، وقال تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا

﴿يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ٢٨﴾ [فاطر: ٢٧ - ٢٨]. ويخطئ الذين أصّلوا للخلاف واستدلوا على ذلك بقوله جَلَّوَعَلَا: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةًۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ ١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمۡۗ وَتَمَّتۡ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ ١١٩﴾ [هود: ١١٨ - ١١٩]. والحق أن الضمير يعود على أقرب عائد وهو: الرحمة التي خلقها لهم. أما الاختلاف نفسه في الدين فقد نهانا عنه المولى عَزَّوَجَلَّ في كتابه الكريم: ﴿فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ٣٠ ۞ مُنِيبِينَ إِلَيۡهِ وَٱتَّقُوهُ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٣١ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗاۖ كُلُّ حِزۡبِۭ بِمَا لَدَيۡهِمۡ فَرِحُونَ ٣٢﴾ [الروم: ٣٠ - ٣٢]. لكن الناس استقر في أذهانهم أنَّ الاختلاف أصل وسنة كونيَّة، وقدر حتميٌّ بحيث لا يقدر الناس على مقاومته، وربما عزز بعضهم استدلاله هذا بقوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِۚ وَمَا ٱخۡتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ ٱلۡحَقِّ بِإِذۡنِهِۦۗ وَٱللَّهُ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٍ ٢١٣﴾ [البقرة: ٢١٣]، وهذه الآية قال المفسرون فيها أقوالا عجيبة، والحق أن الإنسان هو الذي تضطرب بين يديه السبل والطرق، فيجعل ما كان حقه أن يكون وسيلة توحيد، وجمع كلمة، سبيلاً للفرقة. فالدوافع المنحرفة مثل البغي، والحسد، والاستكبار تجعل الإنسان يقرأ وسائل هدايته باضطراب يؤدي إلى الاختلاف، والصراع وما إلى ذلك، ولما ذم الله التفرق في قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ

وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ ۚ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿١٥٩﴾﴾ [الأنعام: ١٥٩]، فبرأ الرسول منهم، أو نفى انتماءه إليهم، والبراءة لا تكون إلا من انحراف عظيم، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۙ وَرَسُولُهُۥ ۚ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣﴾﴾ [التوبة: ٣]. وأما أهل الكتاب الذين سبقونا فإنَّهم لم يؤتوا من قلة علم، أو ضآلة معرفة؛ وإنَّما حدث لهم ذلك لأنَّهم استخدموا ذلك العلم، وتلك المعرفة للبغي بينهم، وللاستعلاء على غيرهم من عباد الله. ويتضح ذلك في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿١٩﴾﴾ [آل عمران: ١٩]. فهل ورثنا علل أهل الكتاب وأمراضهم، بدلاً من أن نرث الكتاب؟ وهل ورثنا البغي بدلاً من أن نرث العلم والمعرفة؟

فالاختلاف والبغي وتفريق الدين من علل أهل الكتاب، وأمراضهم التي كانت سبباً في هلاكهم، ونسخ أديانهم، وبقاء الدروس والعبر من قصصهم لمن ورثوا الكتاب ليعتبروا. وقد عدّ الله الاختلاف لوناً من ألوان العذاب إذا لم يضبط بضوابط القرآن الكريم، قال تعالىٰ: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ ۗ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْـَٔايَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [الأنعام: ٦٥]، فإلباس الناس شيعاً وتفريقهم من أسوأ الذنوب، مثل السحرة الذين يفرقون بين المرء وزوجه، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُوا۟ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ

بِبَابِلَ هَـٰرُوتَ وَمَـٰرُوتَۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦۚ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِۚ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْۚ وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنْ خَلَـٰقٍۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [البقرة: ١٠٢]، فكيف بمن يفرقون بين أمم وشعوب. لذلك كان الذي يردده هؤلاء من أنَّ الاختلاف مطلقاً سنة كونيَّة هو خطأ جسيم سقط فيه الكثيرون نتيجة إساءة فهم النصوص، وأما ما ردده البعض من حديث: "اختلاف أمتي رحمة" فهو حديث موضوع لا أصل له كما ذكرنا سابقاً. إن الله لو جعل ذلك الاختلاف سُنّة لما أمر بالوحدة؛ لأنَّ الأمر آنذاك سيكون تكليفاً بما لا يطاق والله عادل لا يكلف نفساً إلا وسعها؛ لذلك فنحن أحوج إلىٰ معرفة أنَّ الاختلاف ليس سنة كونيَّة، أمَّا اختلاف ألسنتنا وألواننا فهي آيات، واختلاف التنوع يؤدي إلىٰ إدراك النعم وإثراء المعرفة خلافاً للاختلاف المعهود لدىٰ الناس، فهو الاختلاف المدمر لوحدة الأمَّة، وائتلاف قلوبها، والصارف لها عن كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ.

ثانياً: الخطاب الإلهي وتدرُّجه

وقد تدرج الخطاب الإلهيّ للبشريَّة فنزل علىٰ مراحل، وبدأ بخطاب اصطفاء متصل بخطاب بناء الملة وكأنَّ فيه تنبيهاً إلىٰ أنَّ ذلك الاصطفاء لا يلغي الأصل في الوحدة بل يعززه ويمهد له ويقويه، فالاصطفاء تتجلىٰ فيه القدرة واللطف الإلهيّ، ووحدة الملة تتجلىٰ فيها القدرة والعزة الإلهيَّة والرحمة، ومرحلة الاصطفاء مرحلة مؤقتة اصطفىٰ الله فيها من شاء: ﴿ ٱللَّهُ

يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٞ ﴿٧٥﴾ [الحج: ٧٥]، وقد انتهت مرحلة الاصطفاء بخطاب عالميّ شامل نزل على رسول الله محمد ﷺ، فكأنَّ الخطاب وقع بين حاصرتين بصياغة الملة: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيۡكُمۡ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِۚ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱعۡتَصِمُواْ بِٱللَّهِ هُوَ مَوۡلَىٰكُمۡۖ فَنِعۡمَ ٱلۡمَوۡلَىٰ وَنِعۡمَ ٱلنَّصِيرُ ﴿٧٨﴾ [الحج: ٧٨]، والحاصرة الأخرى الحنيفية السمحاء التي نزلت على سيدنا محمد ﷺ؛ فكان خطاباً عالمياً منذ دعوة إبراهيم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ إليه وتبشيره به. وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾ [الأنبياء: ١٠٧] فهو رحمة لمن آمن به، وهو رحمة لمن كفر به؛ أما من آمن به فقد اهتدى، وأما من كفر فقد أوضح الله له السبل وساق له الدلائل، وأقام عليه الحجة، فلو استعمل ما منَّ الله عليه به من عقل وبصيرة وسمع وبصر لاهتدى؛ ليُنهي مرحلة الاصطفاء للأُسر والأقوام والشعوب، ويؤسس لمرحلة العالمية؛ التي تتجاوز وتستوعب الاختلافات الجغرافيَّة والإثنيَّة واللغويَّة والألوان، فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴿١٣﴾ [الحجرات: ١٣]؛ بحيث تخاطب الإنسان كله في حقيقته الإنسانيَّة وجوهره الآدميّ، وتحمل إليه رسالة واحدة تسمح ببناء الأسرة الإنسانيَّة الممتدة، وليظهر دينُ الله على الدين كله، ويصبح مجموعة من القيم، والأمور المشتركة التي تسمح بوحدة البشريَّة، وائتلافها عليها، وخروجها من مرحلة الصراع التي تعد حجر الزاوية في مشروع الإغواء الشيطانيّ المعادي لبني آدم. فبدأ يرسي الدعائم

الأساسية لتحقيق ذلك الهدف الجليل؛ فكان التوحيد الدِّعامة الأولىٰ والأقوىٰ التي عليها يُقام البناء كله لأسباب كثيرة تناولناها في دراساتنا العديدة، وفي مقدمتها كتابنا: "التوحيد وتجلياته على الحياة الإنسانية".

أمَّا الدِّعامة الثانية لذلك البناء الشامخ فقد كانت "الأمَّة" بمفهومها القرآنيّ؛ وهو مفهوم متميز لا يجعل منها مجرد جماعة من الناس جمعها عرق، أو لغة، أو محيط جغرافيّ يُعرف في أيامنا هذه بالوطن، أو مذهب أو نحلة؛ بل جماعة أهم ما يجمع بينها، ويؤلف بين قلوبها التوحيد لله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ الذي يسمح لها بأن تستوعب كل أصناف البشر الذين ينضمون إلىٰ هذه الأمة، ويقبلون الانتماء إليها ويعيشون في ظلالها ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾﴾ [آل عمران: ١١٠] ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران: ١٠٤]؛ ثم حاكمية الكتاب الكريم، وختم النبوة الذي بشر به إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ، قال تعالىٰ: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾﴾ [البقرة: ١٢٩] وتحويل مهام الشهادة على الناس من رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في حياته إلىٰ تلك الأمّة الموحدة؛ لتكون نواة، لا لمركزيّة عربيّة أو إسلامية أو أُممية، بل لأمة شاهدة خيّرة هي خير أمة أُخرجت للناس؛ نموذجاً ومثالاً تستطيع أن تحتل موقع الوسطية بين الأمم فتستقطبها حول القيم المشتركة وتضعها في قافلة تسبيح لله مشتركة، قال تعالىٰ: ﴿ وَكَذَٰلِكَ

جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٣﴾ [البقرة: ١٤٣]. وذلك كله لا يكون بطريق القوة التي سلكتها الإمبراطوريّات والمركزيّات المختلفة ولا تزال تسلكها حتىٰ اليوم، بل بطريق الدعوة والإقناع وتأليف القلوب، وتقديم نموذج قابل للتبنِّي من سائر البشر؛ ألا وهو نموذج الأمّة والملّة.[١] وسار علىٰ هذا جيل التلقي في عهد رسول الله ﷺ، وفي عهد الشيخين رضي الله عنهما، وبضع سنوات من عهد الخليفة الثالث رضي الله عنه. ثم حدث ما هو معروف تاريخياً بالفتنة، ودخلت الأمة مرحلة صراع داخلي تمخضت عن انقلاب علىٰ تلك الأسس، أدىٰ إلىٰ تحولها إلىٰ شيع وفرق وأحزاب.

ثالثاً: أول الوهن

فأما "**التوحيد**" فقد حدث انحراف عن المنهج القرآني في عرضه وبيانه، وتقرير حقائقه، والاستدلال له، والدفاع عن قضاياه وأركانه ومقوماته، وذلك حين حُوِّل إلىٰ علم له نهجه وموضوعه ومبادئه. كان ذلك في بدايات عصر التدوين في العصر العباسي ١٤٣هـ علىٰ ما ذكره

---

(١) المقصود هنا بالملة: جماعة من الناس تجتمع علىٰ قيم معينة من بينها التوحيد، وألا يتخذ الناس بعضهم بعضا أرباباً من دون الله ولا يشيع بينهم القتل ولا الزنا ولا غيرهما من الموبقات، فهي جماعة من البشر يربط بينها حبل من القيم المشتركة. وأما مفهوم الأمة فقد عالجناه في موضع آخر من الدراسة.

الذهبي في "سير أعلام النبلاء"، وقرره السيوطي وتبناه في كتابه "تاريخ الخلفاء"، ففي تلك المرحلة التي عدّها الباحثون مرحلة التدوين الرسمي للعلوم النقليّة، أو الإسلاميّة، صار التوحيد واحداً من مسائل علم الكلام الذي عرّفوه: "بأنَّه علم يسعىٰ إلىٰ إثبات العقائد الدينيَّة بإيراد الحجج، ودفع الشُّبَه"، وجعلوا موضوعه "إثبات العقائد الدينيّة"، وأدرجوا فيه مسائل متعددة؛ فجعلوا كل حكم نظريّ لمعلوم يندرج تحت العقائد الدينيّة، أو يتوقف عليه إثبات شيء منها هو العلم الأعلىٰ الذي تكون له وسائل ومسائل، وأحيلت مسائل كثيرة إلىٰ هذا العلم، وأدرجت فيه لأدنىٰ مناسبة كما رأينا، وقد قالوا: إنَّ فوائد هذا العلم الرقي بمتعلّمه، وإخراجه من حضيض التقليد إلىٰ ذروة اليقين، قال الله تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَكُمۡ تَفَسَّحُواْ فِي ٱلۡمَجَٰلِسِ فَٱفۡسَحُواْ يَفۡسَحِ ٱللَّهُ لَكُمۡۖ وَإِذَا قِيلَ ٱنشُزُواْ فَٱنشُزُواْ يَرۡفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ دَرَجَٰتٖۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ ١١ ﴾ [المجادلة: ١١]، ويرشد المسترشدين بإيضاح المحجّة، ويلزم المعاندين بإقامة الحجة، ويحفظ قواعد الدين أن تزلزلها شُبَه المبطلين، وجعلوه أساس العلوم الشرعية ومآلها. وموضوعه أهم الأمور وأعلاها، وغايته أشرف الغايات وأجداها، وعدوا دلائله في اليقينيّات التي يحكم بها صريح العقل، ويؤيده النقل، وجعلوا "**الإمامة**"(١) أهم مسألة من مسائله، والبحث فيها من أهم

(١) الاختلاف في الإمامة علىٰ وجهين: أحدهما: القول بأنّ الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار. والثاني: القول بأنّ الإمامة تثبت بالنص والتعيين. فمن قال: إنّ الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار قال بإمامة كل من اتفقت عليه الأمة أو جماعة معتبرة من الأمة: إما مطلقاً وإما بشرط أن يكون قرشياً علىٰ مذهب قوم، وبشرط أن يكون هاشمياً علىٰ مذهب قوم إلىٰ شرائط أخرىٰ=

مباحثه؛ بوصفها تتعلق بمن يخلف رسول الله ﷺ، لذا كان الخلاف فيها عظيماً؛ بل كان السبب الرئيس لافتراق الأمة.

"**والثغرة المعرفيّة**" فيه أنَّه علم قام منذ البداية علىٰ تلك الدلائل العقليّة، والآراء والمذاهب الفلسفيّة، وأخذ النقل فيه عن الكتاب والسنة موقع الدليل المعضّد لدلائل العقول أو الشاهد لها. ولما تناول علم الكلام قضية التوحيد كانت قد تحولت في العهد العباسي إلىٰ ما يُسمىٰ بالعقيدة،[1]

= ... ومن قال بالأول قال بإمامة معاوية وأولاده وبعدهم بخلافة مروان وأولاده. والخوارج اجتمعوا في كل زمان علىٰ واحد منهم بشرط أن يبقىٰ علىٰ مقتضىٰ اعتقادهم، ويجري علىٰ سنن العدل في معاملاتهم وإلا خذلوه وخلعوه وربما قتلوه. انظر:

- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. **المواقف في علم الكلام**، بيروت: عالم الكتب، (د. ت.)، ص٧ – ١١.

(١) التوحيد: هو الإقرار والاعتراف النابع من يقين بوحدانية الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ وتفرده سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في كل ما هو مختص به من الألوهية والربوبية والأسماء والصفات، والإقرار بانتفاء أضدادها ومنافياتها عنه جَلَّ وَعَلَا. إن التوحيد يحرر الإنسان من عبادة الأشياء والأحياء، ومن عبادة ذاته، ومن عبادة الإنسان للإنسان كذلك، ويحصر عبودية الإنسان بالله وحده، ويقيم نظام الحياة الإنسانية الواقعية علىٰ قاعدة يرضاها الله تعالىٰ، وانسجم مع الموازين والمقومات التي لا بد من الرجوع الدائم إليها.

فمن المحال أن يتزكىٰ الإنسان تزكية تامة دون التوحيد، كما أنّ من المحال أن تُعمر الأرض دون التوحيد؛ لأن البديل عن التوحيد هو الشرك بأن يتخذ البشر شركاء من دون الله في صور عدة ليس بالضرورة أن يكون من بينها الصلاة. إنّ التوحيد مقصد أعلىٰ لا يتحقق في ضمير الإنسان ووجدانه بيقين إذا لم ينعكس علىٰ كل جزئية من جزئيات المعرفة، وعلىٰ كل جانب من جوانب التصور والفكر والحركة، وعلىٰ مفردات الواقع في الاقتصاد والثقافة والاجتماع والسياسة والحق والسلوك والآداب والفنون وسائر جوانب الحياة الأخرىٰ. وعلىٰ ذلك فالتوحيد هو المقوم الأساسي من مقومات التصور الإسلامي الذي هو نظرة كلية للكون والإنسان والحياة.

وعند النظر إلىٰ الرعيل الأول سنجد أنهم قد استقوا التوحيد خالصاً سائغاً من النبع القرآني الصافي وحده، وتعلم من رسول الله ﷺ كيف يتعاهد التوحيد في كل حين وفي كل موقف؛ لئلا=

وبدأ الناس يتمايزون في ذلك وإن اتفقت كلمتهم على التوحيد.

ثم جرت عملية تجاهل للأمَّة؛ لتحلَّ الدولة مكانها، فبدلاً من أن تكون عملية بناء الأمة والمحافظة عليها الهدف الأساسي، صارت الدولة هي الهدف بناءً وتدعيماً وتكريساً، وبسط نفوذ.. وما إلى ذلك.

واستُبدلت عملية الدعوة والتأسيس لها وتأصيلها وتحويل "الأمّة" كلها إلى مؤسسة دعوة -كما أمر الله جَلَّوَعَلَا يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر- قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾﴾ [آل عمران: ١١٠]، وحلّ الفتح وقيم الفتح -التي تقترب جداً من قيم الغزو الذي كان العرب يمارسونه- محل الدعوة، وفُقد مفهوم: "إنَّ الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة"، وحلّ محله فتح يقوم على السيطرة المباشرة وكسب الأموال وإخضاع الرقاب واسترقاق الآخرين، والتمتع

= تشوبه الشوائب أو تكدر نقاءه المكدرات؛ فكان لذلك الرعيل في التاريخ ذلك الشأن الفريد، فما الذي حدث بعد ذلك؟ كدرت النبع الدلاء المشوبة؛ بل اختلط بالنبع غيره، وفتح على النبع الأصيل ينابيع ومصادر مختلطة، فصبت به فلسفة الإغريق ومنطقهم، وأساطير الرومان وتحريفاتهم، وحواديث الفرس وعبدة النيران وترهاتهم، وإسرائيليات الشعب الطاغية المغرور، ولاهوت النصارى المعقد، وغير ذلك من رواسب الحضارات وثقافات الشعوب بما فيها العرب أنفسهم؛ فاختلط كل ذلك بتفسير القرآن المجيد ظناً، فدمر منهج فهمنا له، وتعاملنا معه، وتسلل إلى علم العقيدة أو الكلام ليصادر أنوار التوحيد ويطفئ إشعاعات العقيدة، ويسلب الإيمان فاعليته.

بنعم الأرض المفتوحة مما لم يكن له وجود في عصر النبي والشيخين، وعثمان وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.[1] وهذا أمرٌ حين نحلل آيات القتال من قوله تعالىٰ:

---

(١) الذي نريده بقولنا حل "الفتح" محل "الدعوة" أنَّ المسلمين كانوا يتقدمون عند أول احتكاك بينهم وبين غيرهم بالدعوة إلىٰ الله وعرض الإسلام علىٰ الناس، والعمل علىٰ إقناعهم أنهم مخاطبون به، فإن هم استجابوا فقد انضموا للأمة وصاروا أخوة في الدين، وأصبحوا جزءاً من أمة الإجابة، ورجع عنهم المقاتلون، لأنهم قد أمنوهم، ولم يعودوا يخشونهم علىٰ أنفسهم أو أمتهم أو ديارهم أو دعوة الله التي كلفوا بحملها. ونجد ذلك في رسالة رسول الله ﷺ إلىٰ كل من كسرىٰ وقيصر ونجاشي الحبشة والمقوقس عظيم القبط؛ رسائل علىٰ نسق واحد أرسل بها سنة ست من الهجرة. وتفاوتت ردودهم، فكان أن مزق كسرىٰ رسالة رسول الله ﷺ، وأما قيصر فلم يرد عليها، وأما النجاشي فأسلم؛ فتركه رسول الله ﷺ علىٰ ما كان عليه، في حين أرسل المقوقس الهدايا فكان بذلك مقارباً لم يسلم ولم يقطع مع رسول الله ﷺ. وقد جاء في تلك الرسالة التي أرسلها رسول الله ﷺ مع حاطب بن أبي بلتعة إلىٰ المقوقس جاء فيها:" سلام علىٰ من اتبع الهدىٰ أما بعد فإني أدعوك بدعاية الإسلام أسلِم تسلَم، وأسلِم يؤتك الله أجرك مرتين، فإن توليت فإنّ عليك إثم القبط ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [آل عمران: ٦٤] ". وردّ عليه المقوقس بكتاب فيه: "(بسم الله الرحمن الرحيم لمحمد بن عبد الله من المقوقس عظيم القبط سلام، أما بعد: فقد قرأت كتابك وفهمت ما ذكرت فيه وما تدعو إليه، وقد علمت أنّ نبينا قد بقي وقد كنت أظن أنه يخرج بالشام وقد أكرمت رسولك وبعثت إليك بجاريتين لهما مكان في القبط عظيم، وكسوة، وأهديت لك بغلة تركبها والسلام). ولم يردّ علىٰ ذلك ولم يسلم، ولم يقاتله أو يأمر بقتاله، بل نظر إلىٰ ذلك علىٰ أنّه رغبة في المسالمة والموادعة. فأوصىٰ رسول الله بمصر وأهلها خيراً." انظر:

- الزبيري، الزبير بن بكار بن عبد الله. **المنتخب من كتاب أزواج النبي ﷺ**، تحقيق: سكينة الشهابي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٣هـ، ج١، ص٥٥-٥٦.

فقبول رسول الله ﷺ هدية المقوقس هو نوع من المهادنة والمذامة (أي صاروا كأنهم من أهل الذمة)؛ ولذلك أوْصىٰ بهم رسول الله قائلاً: " فاستوصوا بأهلها خيراً فإنّ لهم ذمة ورحماً" انظر:

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري. **البداية والنهاية**، بيروت: دار الفكر، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م)، ج٦، ص١٩٣.

ولم يقاتله أو يأمر بقتاله، بل اعتبر موقفه موقفا مقبولا فيه دلالة علىٰ الرغبة في المسالمة ﷺ.

﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ ...﴿٣٩﴾﴾ [الحج: ٣٩] نجد أنّ هذا الخطاب كان موجهاً لمشركي جزيرة العرب من العرب أنفسهم، الذين قدّر الله أن تكون أرضهم وديارهم محضن هذا الدين وقاعدة هذه الدعوة والرسالة، والذين تعددت مواقفهم وتناقضت بشكل كبير، واستمروا يمثلون تهديداً خطيراً للتوحيد وللأمة وللدعوة، برز بعد وفاة رسول الله ﷺ حين انتفضت قبائلهم ضد أي تنظيم يسمح بإرساء دعائم التوحيد وإقامة أمة والتأسيس لدعوة. والقارئ لتاريخ الجزيرة العربية وكيف استقبلت هذه الأمور الثلاثة يُدرك دقة ما قلنا، ويستطيع أن يتبين وجود فرقٍ بين مشركي الجزيرة العربية وكفارها الذين كانوا يسيطرون على مكة وما حولها وعلى شبكة المواصلات في الجزيرة، ولهم قدراتهم الواسعة على النَّيل من المسلمين في أنفسهم وأموالهم والصد عن سبيل الله؛ فكانت لهم معاملة خاصة يستطيع من شاء الاطلاع عليها في دراستنا لآيات القتال التي أودعناها في تفسيرنا لسورة البقرة وملخصاً في تفسيرنا لسورة الحج. فنقل هذا النوع من الخطاب الخاص بالقبائل العربية وسكانها واعتباره هو الخطاب الإسلامي العالمي للجميع فيه تجاوز لعمومات القرآن الكريم التي تمنع إكراه أحد على الدين -وما أكثرها- فإنَّ تلك الآيات تبلغ حوالي مائتي آية أو تزيد. ولو تدبرنا آيات سورة التوبة (١- ١٣) سنجد أنّ القتال الذي يقع بين المسلمين وغيرهم لم تكن علته حمل الآخرين على قبول الإسلام والإيمان به، بل حملهم على احترام المعاهدات والاتفاقات. وعلى ذلك فإنّ البراءة المذكورة في أول السورة ليست بسبب الشرك وإنما هي بسبب نقض

العهد والنكث بشكل متكرر، بدليل أنّ الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ قد استثنى من تلك البراءة: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [التوبة: ٤].

وعلى ذلك يمكننا أن نحرر الموضوع على النحو التالي: إنّ المشركين ليسوا نوعاً واحداً بل هم ستة أنواع:

أولاً: مشركون لم يعاهدوا ولم يعتدوا، وفي هؤلاء نزلت سائر الآيات التي ضمنت حرية الاعتقاد وحرية التدين، مثل قوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ﴿٢٥٦﴾﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقوله: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾﴾ [يونس: ٩٩].

ثانياً: مشركون عاهدوا فوفوا، ففيهم آيات حرية الاعتقاد، وأيضاً قوله تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٤﴾﴾ [التوبة: ٤]، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۖ فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٧﴾﴾ [التوبة: ٧]. ولم يكن في عهد النبي ﷺ من هؤلاء إلا الذين عاهدهم عند المسجد الحرام، بدليل اختصاصهم بالاستثناء من كل الأوصاف البشعة في الناقضين للعهد من المشركين، فسائر المشركين الذين عاهدوا النبي ﷺ كانوا بين ناقضين عهدهم معلنين نقضهم ومستخفين متظاهرين بإرضاء المؤمنين وتأبى قلوبهم.

ثالثاً: مشركون لم يعاهدوا واعتدوا، وفي هؤلاء قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾

وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۚ وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ ۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩١﴾ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٩٢﴾ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩٣﴾﴾ [البقرة: ١٩٠ - ١٩٣] وقد كان أول الأمر أمراً بالصفح والعفو والصبر على الأذى، ثم كان الإذن في الدفاع حتى يكف المعتدون عن العدوان ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾﴾ [الحج: ٣٩]، ثم كانت براءة والأمر فيها بقتل من نقضوا عهدهم مع النبي عقوبة على نقضهم، وبعدم العفو عنهم، حتى وإن تظاهروا بالكف عن العدوان، إلا أن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة، كما يلي.

رابعاً: مشركون عاهدوا ثم نقضوا عهدهم مع النبي ﷺ، ففيهم قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥﴾﴾ [التوبة: ٥].

خامساً: مشركون عاهدوا فلم ينقضوا ولم يُوفوا، وحاولوا إرضاء المؤمنين بأفواههم ولكن تأبى قلوبهم، في هؤلاء قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِۦٓ ﴿٧﴾﴾ [التوبة: ٧]، وقوله تعالى: ﴿ كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا۟ عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا۟ فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً ۚ يُرْضُونَكُم بِأَفْوَٰهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَٰسِقُونَ ﴿٨﴾ ٱشْتَرَوْا۟ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِهِۦٓ ۚ إِنَّهُمْ سَآءَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩﴾ لَا يَرْقُبُونَ فِى مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُعْتَدُونَ ﴿١٠﴾﴾ [التوبة: ٨ - ١٠] وقوله تعالى: ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً

﴿فَٱنۢبِذۡ إِلَيۡهِمۡ عَلَىٰ سَوَآءٍۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡخَآئِنِينَ ۝٥٨ وَلَا يَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَبَقُوٓاْۚ إِنَّهُمۡ لَا يُعۡجِزُونَ ۝٥٩ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ وَمِن رِّبَاطِ ٱلۡخَيۡلِ تُرۡهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمۡ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمۡ لَا تَعۡلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعۡلَمُهُمۡۚ ۝٦٠﴾ [الأنفال: ٥٨ - ٦٠]؛ أي: لا لتعتدوا به عليهم وإنما لردعهم عن العدوان عليكم. فإن جنحوا للسلم فاجنح لها، وقوله تعالىٰ: ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَإِخۡوَٰنُكُمۡ فِي ٱلدِّينِۗ وَنُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ۝١١﴾ [التوبة: ١١].

سادساً: مشركون عاهدوا ثم نقضوا عهدهم مع المؤمنين بعد النبي ﷺ؛ أي: بعد التخفيف، ففيهم قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُم مِّنۢ بَعۡدِ عَهۡدِهِمۡ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمۡ فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ إِنَّهُمۡ لَآ أَيۡمَٰنَ لَهُمۡ لَعَلَّهُمۡ يَنتَهُونَ ۝١٢﴾ [التوبة: ١٢]؛ أي: وإن لم يتوبوا ولم ينكثوا فعلىٰ ما أنتم عليه؛ أي: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ وَمِن رِّبَاطِ ٱلۡخَيۡلِ ۝٦٠﴾ [الأنفال: ٦٠].

والدول التي عرفت تاريخياً بالإسلامية كانت تحرص علىٰ الفتح والجباية والحصول علىٰ الغنائم وتحقيق الانتصارات الحربية، والامتداد في الأراضي؛ فلم تلاحظ آثار ذلك علىٰ الدعوة التي تُعدُّ صفة أساسية لهذا الدين. وحين حدث ذلك الاستبدال المشؤوم افتُقدت البوصلة الهادية وبدأت الصلة بالقرآن المجيد تضعف لتحل محلّها الأخبار والآثار المتعلقة بالنسخ والناسخ والمنسوخ ليدّعوا أنَّ آية السيف وهي الآية ٢٩ من سورة التوبة ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ۝٢٩﴾ [التوبة: ٢٩] قد نسخت آيات المسالمة والمجادلة

بالتي هي أحسن والحوار، ولم يعد لدينا إلا السيف نشهره في وجوه الآخرين لنحملهم على الإسلام أو إعطاء الجزية أو القتال. وقد أخّر ذلك انتشار الإسلام في شعوب كثيرة كالبربر، وأعطى ذلك كثيراً من الطغاة حجة للوقوف في وجه الإسلام والمسلمين وحاربوا الإسلام وأهله بكل ما كان بين أيديهم من أسلحة. وقد دفعت الدعوة أثماناً باهظة لهذا التوجه،[1] وفتح الباب واسعاً أمام الحكام المسلمين لاقتباس الوسائل المختلفة والتحول عن نهج رسول الله ﷺ في دعوته ملوك زمانه وحكامه إلى الإسلام، مع التصريح بأنهم إذا أسلموا لن يُزالوا عن عروشهم، ولن تُضم

---

(١) ويعدّ عهد عمر بن عبد العزيز شاهداً على ذلك فقد ولّى إسماعيل بن عبيد الله إفريقية الذي وصفه ابن عذاري بقوله: "... فكان خير أمير وخير والٍ، ومازال حريصاً على دعاء البربر إلى الإسلام، وهو الذي علم أهل إفريقية الحلال والحرام، وبعث معه عمر عشرة من التابعين أهل علم وفضل، وكانت الخمر بإفريقية حلالاً حتى وصل هؤلاء التابعون فتبنوا تحريمها..." انظر:

- ابن عذاري، أبو عبد الله محمد بن محمد المراكشي. **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب،** تحقيق ومراجعة: ج. س. كولان وإِ. ليفي بروفنسال، بيروت: دار الثقافة، ط٣، ١٩٨٣م، ج١، ص٤٨.

وقد ذكر خليفة بن خياط في تاريخه: "أنّ عامة البربر أسلموا في ولايته." ففيم كان انشغال من قبله؟؟!! ومن المعلوم أنّ الوالي السابق عليه -يزيد بن أبي مسلم- الذي افتتح عمر بن عبد العزيز عهده بعزله كان غشوماً: "يظهر التأله والنفاذ لكل ما أمر به السلطان مما جلّ أو صغر من السيرة بالجور والمخالفة للحق، وكان في هذا يكثر الذكر والتسبيح ويأمر القوم فيكونون بين يديه يُعذبون وهو يقول: سبحان الله والحمد لله، شدّ يا غلام موضع كذا وكذا.. لبعض مواضع العذاب وهو يقول لا إله إلا الله... فكانت حالته تلك شر الحالات." انظر:

- أبو محمد المصري، عبد الله بن عبد الحكم بن أعين بن ليث. **سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه،** تحقيق: أحمد عبيد، بيروت: عالم الكتب، ط٦، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ص٣٦-٣٧.

ديارهم قسراً لتكون تحت حكم حكومة أو دولة أخرىٰ.

ومنذ حدوث ذلك برزت مشكلات وأزمات وانحرافات كثيرة داخل ذلك الكيان الناشئ، كيان الأمة. وإذا كانت بعض الأنظمة تضع سياسات معينة وتؤصل لها؛ لتكون أداتها لتنفيس الاحتقانات السياسية لدىٰ الشعوب، فإنَّ طرح قضية "الإمامة" كلها من منطلقات "علم الكلام" وإلحاقها بقضايا العقيدة قد أخرج هذا الجانب السياسي الخالص من تحت عباءة الشؤون العامة والعناية بها وحماية ضروريات الناس وحاجياتهم وتحسينياتهم بأي شكل مشروع أقره القرآن الكريم، وسار عليه رسول الله ﷺ، وتحولت إلىٰ قضية عقدية تُناقش من منطلقات الإيمان والكفر والضلال والبدعة والخروج من الملة وما شاكل ذلك؛ مما أوجد نوعاً من الخلط والتداخل بين ما جاء به رسول الله ﷺ مما أُنزل إليه فاتبعه واهتدىٰ بهديه وهدىٰ الناس به، وبين ما هو من أمور دنيا الناس؛ إذ يخضع للاجتهاد والنظر العقلي والكليّات والمقاصد الشرعيّة العامة والمصالح والمفاسد، كما هي في تلك الكليّات والرؤية العامة للأمة. ولما أراد الفقهاء كتابة "أصول الفقه" وجعله منهجاً يقيدون أنفسهم به عند بحث المسائل الفقهية لمعرفة أحكام المستجدات، ووجد المعنيون بقضايا الإمامة والشأن السياسي أنَّ هذا العلم لا يفي بحاجتهم إلىٰ التأصيل في قضايا الإمامة، حاولوا أن يفعلوا الشيء نفسه في قضايا الإمامة والسياسة؛ فنقلوا "علم الكلام" من علم كانوا يوظفونه للدفاع عن العقائد الإسلامية في وجه شبهات أهل الكتاب؛ ليكون بكل ما فيه من سمات الجدال والصراع وبكل المبادئ التي

اشتمل عليها وسيلة تدَافُع وجدل في الداخل الإسلامي بين الفرق المختلفة، التي بدأ كل منها يستعمل قواعد "علم الكلام" للدفاع عن معتقداته الطائفية ومذهبه الكلاميّ؛ فتحول إلى وسيلة لإذكاء الصراع ورجم كل طائفة الطوائف الأخرى بالكفر والبدعة والخروج من الملة، ونسبة النجاة من النار إلى طائفته أو فرقته. وجاءت الأفكار المنحرفة الأخرى التي زعمت "أنَّ القرآن حمَّال أوجه،"[1] وأنَّ آياته تميل إلى الإجمال

---

(١) نقل هذا القول عن الإمام عليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأنه أوصى عبد الله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لما بعثه لمحاججة الخوارج بقوله: "لا تخاصمهم بالقرآن فإن القرآن حمّال أوجه ذو وجوه تقول ويقولون؛ لكن حاججهم بالسنّة فإنهم لم يجدوا عنها محيصاً." وقد عزا السيوطي ذلك القول إلى ابن سعد في طبقاته "الإتقان النوع التاسع والثلاثون في معرفة الوجوه والنظائر" وقد عد السيوطي هذه العبارة عبارة مدح، لأنّه فسر الوجوه أو الأوجه بأنها الألفاظ المشتركة التي تستعمل في معاني عدة وليس الأمر كذلك، وكذلك ذهب مقاتل وسواه إلى ذلك. انظر:

- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣م، ج١، ص٤٠.

من طريق عكرمة، وجاء بلفظ آخر في:

- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. **الفقيه و المتفقه**، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، الرياض: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢١هـ، ج١، ص٥٦٠.

وسائر أسانيده فيها مقال، أما متنه ففيه الكثير مما يستدعي النظر؛ إذ يفترض أن الخوارج لا يحكّمون غير القرآن الكريم، فلو جادلهم أحد بغيره لقالوا: أنت تجادلنا بما لا نراه دليلاً. الأمر الثاني: إن القرآن الكريم مبين وبيان، وكل ما نسب إليه من التورية والكناية والاشتراك فإنه جار على قواعد كلام البشر وكلام اللغويين، ولا ينبغي أن يطلق على القرآن الكريم، وقد كتبت في ذلك مقالات كثيرة للعلماء في القديم والحديث، حتى نفى ابن تيمية المجاز فكيف بالاشتراك؟! والعلماء الذين قالوا: إن لفظ "قرء" ونحوها تعد ألفاظاً مشتركة، فإنها ليست ألفاظاً مشتركة، ولكنها استعمالات لقبائل عربية منها من يطلق "القرء" ويريد به الطهر، وهذا لا يعد في الاشتراك.

لا إلىٰ التفصيل؛ فقرر كثير من هؤلاء استعمال السُّنة وحدها في إسناد دعاواهم وما أدرجوه في "علم الكلام الفرقيّ الطائفيّ" من قواعد.

ثم جاءت حركة الوضع في الحديث الشريف لفسح المجال أمام الفرق الراغبة في اختلاق أحاديث تسند دعاواهم ومواقفهم الطائفية الخاصة، وتدعم اتجاهات التفرق في الأمة بأشكال مختلفة. وكانت هناك أمراض مشتركة بين مختلف الطوائف تجعلهم يتساهلون في ذلك، منها فكرة التساهل في إسناد أحاديث الترغيب والترهيب، إضافة إلىٰ إشاعة حديث الفرق والفرقة الناجية،[1] الذي حوله الكلاميون فيما بعد إلىٰ علم

(١) إنَّ "الجماعة" في كل ما صح عن رسول الله (صلوات الله وسلامه عليه) لا يمكن أن يراد بها إلا "الأمَّة"؛ لأنَّ الشذوذ أو الخروج عن الجماعة في عهده ﷺ خروج عن الأمَّة وتجاوز للملَّة؛ فالأمَّة هي التي امتنَّ الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ علىٰ المسلمين بجمعهم فيها، وضمهم تحت لوائها، وهي التي تعلَّقت بها الخيريَّة والوسطيَّة، وسائر الفضائل، وهي التي حرص عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ علىٰ التحذير من الخروج عليها، أو الشذوذ عنها، وهي التي ألَّف الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ بين القلوب المؤمنة؛ ليبنيها ويشكِّلها. ولذلك فإنَّه ليس من السهل حملها علىٰ طائفة أو فرقة، فالطائفة أو الفرقة أو المذهب جزء من الأمّة، إن هي أحسنت، وليست جِمَاعها أو مجموعها.

إنَّ حديث "افتراق الأمَّة"، والفرقة الناجية والفرق الهالكة حديث يصلح نموذجاً لتلك الأحاديث الضعيفة التي جرت تقويتها، ومنحها الشهرة، وتصويرها بصورة الصحيح المشهور لخدمة وتكريس الاتجاهات الطائفيَّة والأيديولوجيَّة. فقد استعمل هذا الحديث المحاط بالقوادح في إسناده ومتنه لتعزيز الفُرْقَةَ والاختلاف وتدمير وحدة الأمَّة والتأصيل لفرقتها، فهو حديث في أصله ضعيف، لكن كل فرقة من الفرق وجدت فيه ما يمكن أن تستنصر به علىٰ الفرق والطوائف الأخرىٰ؛ لتعتبر نفسها "الفرقة الناجية"، وكل ما عداها فرق هالكة ذاهبة إلىٰ النار، وشهّروه بتلك الطريقة، ثم استغنوا بشهرته عن طلب الإسناد له، بل لعل علم الملل والنحل والفرق ما ظهر، ولا أخذ كل ذلك الاهتمام والانتشار، لولا هذا الحديث المحمَّل بكل تلك العلل، ناهيك عن آثاره الخطيرة في علم الكلام. =

= وقد رُوي حديث افتراق الأمة، بلفظ: "افترقت اليهود على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة: عن غير واحد من الصحابة، وحكموا عليه أنه صحيح بطرقه وشواهده. انظر:

- السجستاني، **سنن أبو داود**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٠٨، حديث رقم: ٤٥٩٦.

- البستي، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي. **صحيح ابن حبان** (بترتيب ابن بلبان)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، ج١٤، ص١٤٠، حديث رقم: ٦٢٤٧.

- القزويني، **سنن ابن ماجه**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٢٢، حديث رقم: ٣٩٩٢ ورقم: ٣٩٩٣.

- الشيباني، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، ج١٩، ص٢٤١، حديث رقم: ١٢٢٠٨.

قلت: وقد حاول بعضهم تقويته بأحاديث أخرى أسيء فهمها، أو جرى تأويلها لتقوِّي هذا الحديث، وما هي بمقوية له، وتلك هي الروايات المتعددة لقوله ﷺ: "لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله" وهو حديث صحيح متفق عليه. انظر:

- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٣، ص١٣٣٤، حديث رقم: ٢٩٤٨.

- القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٥٢٣، حديث رقم: ١٩٢٠.

فقد اعتبروا قوله ﷺ: "لا تزال طائفة" أنَّ المراد بها الفرقة المشار إلى نجاتها في الحديث الضعيف. وهو يفيد أنَّ هذه الأمَّة -خلافاً لكثير من الأمم التي سبقتها- لن تصاب بالردة الجماعيَّة، أو بالانحراف الجماعي الشامل كما حدث لبني إسرائيل؛ حين ارتدُّوا ردَّة جماعيَّة وعبدوا العجل عدا هارون وموسى عَلَيْهِمَاالسَّلَامُ. يؤيد هذا الفهم أحاديث: "لا تجتمع أمَّتي على خطأ" أو: "... على ضلالة". وهي حوالي ثمانية عشر حديثاً خرّجناها بهوامشنا على المحصول في مباحث "الإجماع". انظر:

- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٢م، ج٤، ص٧٩-٨٣.

وإذا تجاوزنا ضعف الإسناد في حديث الفرق، فإنَّه يحمل مجموعة مشكلات في المتن، فهو يشير إلى أنَّ هذه الأمَّة أسوأ من اليهود والنصارى؛ فقد زاد عدد فرقها على الطائفتين قبلها، وزاد عدد الفرق الذاهبة إلى النار منها على فرق اليهود والنصارى. والله -تعالى- قد وصف هذه الأمَّة =

يتصل بعلم الكلام وينفصل عنه أطلقوا عليه "علم الملل والنحل"، والذي تأسس على كتاب أبي الحسن الأشعري (توفي ٣٢٤هـ) "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين". وكانت ملاحظة ابن حزم (توفي ٤٥٦هـ) دقيقة حين جمع اختلاف هذه الأمة عن اليهود والنصارى مع الاختلافات الداخلية ليضعها تحت عنوان واحد هو كتابه: "الفِصَل بين الملل والنحل"، وتبعه في ذلك الإمام الرازي (توفي ٦٠٦هـ) في كتابه: "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين"، في حين حصر آخرون معالجاتهم في الفرق الإسلامية مثل الإسفراييني (توفي ٤٧١هـ) في كتابه "التبصير في الدين". وكذلك عبد القاهر البغدادي (توفي ٤٢٩هـ) في كتابه "الفرق بين الفِرق".

رابعاً: علم الكلام وتكريس الفرقيَّة

ولذلك اشتدّ نكير بعض العلماء أمثال: الإمام الشافعي وغيره من الأئمة على أهل الكلام. ومع ذلك فإنَّ فترات الصراع التي لم تهدأ بين تلك الفرق نتيجة استقطابات سياسية بين الأمويّن والعباسيّن، والأمويّن والهاشميّن، ثم الصراع الذي نشب بعد استيلاء العباسيّن على السلطة

= بقوله: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾ ﴾ [فاطر: ٣٢] ولم يُخرج أيّاً منهم من دائرة الأمَّة. والحديث يُنافي آيات الاعتصام بحبل الله ونبذ الفرقة، وكأنَّه يُقر هذه الفرقة؛ بل ويؤصِّل لها. انظر دراسة:

- عزان، محمد يحيى سالم. **حديث افتراق الأمة تحت المجهر**، صنعاء: مركز التراث والبحوث اليمني، ط١، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).

- العلواني، طه جابر. **العراق بين الثوابت والمتغيرات**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٤م.

سنة (١٣٢هـ) وانقلابهم على حلفاء الأمس من العلويّين والطالبيّين وفصائل الهاشميّين وظهور العثمانيّة والشعوبيّة، ثم صراع الحواشي الذين تكالبوا على وراثة تلك الأسر في حالات ضعفها كما حدث من البويهيّين والسلاجقة، وغيرهم. وكذلك قيام الدولة الفاطمية في مصر وصولاً إلى الصراع العثماني الصفوي.

ذلك كله قد أصّل لفرقة الأمة وتمزقها، وقدّم لهذه الأمراض ما يُغذّيها ويجددها كلما قاربت البِلى أو أوشك الناس على نسيانها. وبقيت "الطائفيَّة السياسيَّة" تفعل فعلها في إضعاف الأمة؛ لئلَّا ينتهي وجودها لو اكتشفت الأمة نفسها وأعادت بناء ذاتها. ولذلك فإنَّ بريطانيا وحلفاءها وجميع الدول الغربية بعد تأسيس شركة الهند الشرقيَّة[1] وسيطرة بريطانيا على بعض الأقاليم الهنديَّة، وإنهاء سلطان المسلمين في الهند، واكتشاف رأس الرجاء الصالح، والبارود، قد قرروا اغتنام الفرصة لتمزيق هذه الأمة وإنهاء خطرها؛ فهيَّأوا وشجعوا على إذكاء الصراعات الطائفيَّة والعنصريَّة في جميع أنحاء العالم الإسلاميّ حتى تمكنوا من إخراج العثمانيِّين من العالم العربي والحلول محلهم، وإيجاد دول قوميَّة ممزقة وأقاليم مشتتة تمت إقامتها بشكل عشوائيّ، ورُسمت حدودها بحيث تكون هناك مشكلة حدود بين

(١) أنشئت شركة الهند الشرقية عام ١٦٠٠م، وقد مُنحت من قبل ملكة بريطانيا "إليزابيث الأولى" سلطات احتكارية على تجارة الهند وجميع مستعمراتها في جنوب شرق آسيا، وبذلك تحولت من مجرد شركة تجارية إلى مؤسسة تحكم جميع الولايات الهندية وجميع المستعمرات البريطانية في المنطقة بدعم سياسي وعسكري من بريطانيا، واستمرت حتى اندلاع التمرد والعصيان المدني في الهند ١٨٥٨م.

كل قطعة من تلك الديار والقطع المجاورة لها؛ كي تتمكن من إثارة الحروب المحلية التي تأتي على ثرواتها وتدمر إمكاناتها، وتجعلها غير قادرة على أن تعيش وحدها، ولعدم وجود أية صلات حسن جوار، فضلاً عن تضامن أو تعاون، يلجأ الجميع في حل مشكلاته ومنازعاته إلى قوى الاستعمار الغربي. إضافة إلى ربط اقتصاديات معظم هذه الكيانات الجديدة وأسلحتها والقليل الموجود من صناعاتها؛ لتبقى دائرة في فلك الغرب لا تستطيع أن تتصرف أي تصرف لا يرضيه.

وحين تُطرح "الوحدة" على الأمَّة وهي في هذه الحال من التمزُّق والتفكك من الصعب أن تجد لها آذاناً مصغية؛ فلقد غاب مفهوم الأمة لتحل محله مفاهيم الإقليم والقبيلة والطائفة والحزب والتيار، فتختلط مفاهيم قديمة بمفاهيم معاصرة وتشكل مزيجاً عجيباً يكرس الفرقة ويؤصل لها، ويقوي دعائم الإقليميّة والطائفيّة السياسيّة، والاتجاهات الحزبيّة والنزعات العرقيّة والإثنيّة؛ لكي يصبح "مفهوم الأمة" مفهوماً غريباً غير مقبول ولا مؤثر، صحيح أنّ له آثاراً باهتة كآثار باقي الوشم في ظاهر اليد؛ لكن لم تعد له الفاعلية والقدرة على تجاوز تلك الروابط الهابطة والاتجاه نحو رابطة الأمّة التي إذا لم يسارع المسلمون إلى إعادة بنائها؛ فلا مكان لهم لا حكاماً ولا محكومين، ولا منتمين لأي مذهب، ولا متبنّين لمعاصرة، أو متشبثين بأصالة إلا في قاطرة الذل والضعة والضياع التي يتمرغون فيها اليوم. فهذه أمّة قامت يوم أقامها الله جَلَّ وَعَلَا على تأليف إلهيّ بين قلوب أبنائها، ومنهج نبوي، ونبوة خاتمة، وعالمية خطاب، وحاكمية

كتاب، وشريعة تخفيف ورحمة حملتها آيات بينات مبينات، وقام بتطبيقها في واقع الحياة نبي كريم، أنزل الله الكتاب على قلبه ليكون للعالمين بشيراً ونذيراً، ولن يُعاد بناؤها بعد كل ما أصاب مفاهيمها من تشوه إلا بتلك الأسس، وعلى تلك الدعائم، أما السبل الأخرى فقد أثبتت عدم جدواها، وعدم فعاليَّتها في إقامة ذلك البناء.

الفصل الثالث:

علم الكلام وافتراق الأمَّة

أولاً: نشأة علم الكلام

أشرنا فيما سبق إلىٰ أثر "علم الكلام" السلبي في تكريس الفرقة، وذلك مما لا يحتاج إلىٰ برهنة واستدلال. فكأنَّ هدف علم الكلام بعد الأحداث والوقائع التي ابتليت الأمة بها صار التأصيل لهذه الفرقة. فالفِرق الإسلامية، ومقالات الإسلاميّين لم تأخذ شكلها الحاد الذي اتسم بتناول الفرق ومقولاتها ومذاهبها إلا في إطار هذا العلم، الذي تفرعت عنه علوم أخرىٰ عُرفت في تاريخنا بأسمائها ومبادئها العشرة مثل: علوم الفرق، أو الملل والنحل، والعقائد، وما إليها من معارف مازال المسلمون يتداولونها، وتحتل في جامعاتهم الحديثة أقساماً، بل كليَّات متخصصة مثل:كليات الدعوة وأصول الدين، وأقسام العقيدة، وما إلىٰ ذلك، مما تفرع عن علم الكلام في بداياته.

فلسان القرآن لم يعرف إلا "الإيمان" عنواناً لليقين بكبرىٰ اليقينيَّات الخمسة، ويقابله "الكفر"، وبعد ذلك استُبدلت بكلمة الإيمان كلمة العقيدة في العصر العباسي،[1] ثم برز وانتشر مصطلح "علم الكلام" بعد

(١) بعد أن بدأ عصر التدوين لمعارف المسلمين في عام ١٤٣هـ وهو في بدايات العصر العباسي الأول بدأ البحث في الأحكام الاعتقادية يتجه نحو اكتساب اسم "علم أصول الدين أو الفقه الأكبر أو علم التوحيد أو علم العقائد الإسلامية أو علم الكلام". ولعل أقدم الأسماء لهذا النوع من البحث اسم "علم الكلام" وهي التسمية التي أطلقها الإمام أبو حنيفة علىٰ هذا القسم من =

أن ظهرت"إشكالية خلق القرآن"، وصارت أهم مواد الجدل في الداخل الإسلامي في أواسط ذلك العصر. وحين أطلق بعض أهل السنة على"علم الكلام" "علم التوحيد" لم يغير ذلك من حقيقته كثيراً، وكان الأوْلىٰ والأجدر التشبث بمفاهيم القرآن المجيد ومصطلحاته في هذا الشأن، وعدم الخروج علىٰ شيء منها. فلقد جاء القرآن المجيد بعقيدة بسيطة سهلة

= المعرفة الإسلامية. وقد ألف الإمام أبو حنيفة (توفي: ١٥٠هـ) كتابه: المشهور الفقه الأكبر، وحين برز الفقه في العبادات والمعاملات بدأت تميّز بين الفقهين إلىٰ فقه أكبر وهو الأصول الاعتقادية وفقه أقل منه وهو الفروع العملية؛ ليكون الاثنان معاً متضافرين في إنتاج ما سمي "بفقه النفس بما يصح لها وما يجب عليها". ولما بدأ العلماء بالكتابة في تصنيف المعارف وإحصاء العلوم استسهلوا استعمال "علم الكلام" عنواناً ودليلاً علىٰ هذا العلم، لكن هناك من استمر في إطلاق اسم العقائد أو عقائد الملة، فكتب ابن رشد (ترتيب الأدلة في عقائد الملة)، وكتب غيره، لكن الجميع متفقون علىٰ أنّ البحوث التي تُستعمل للدفاع عن العقائد والحجاج عنها والرد علىٰ منتقديها بعلم الكلام وعلم العقيدة، وما إلىٰ ذلك. والأسماء التي ذكرنا كلها قد استعملت عنواناً في هذا العلم؛ لأنّ أصحاب التعريفات ينظرون إلىٰ العلوم من زوايا مختلفة، وقد يرُجع بعضهم التسميات إلىٰ عصور مختلفة؛ فشاع علم الكلام حين كانت تناولاتهم تبدأ بالكلام في صفات الله والوحي وتعززت حينما بدأ جدل المعتزلة والأشاعرة في كلام الله؛ أهو قديم؟، أم حادث؟ وما إلىٰ ذلك. وشاع علم العقائد عندما اتجه النظر إلىٰ المسائل الاعتقادية حتىٰ إنَّ العقائد نسبت إلىٰ أصحاب الكتب أو إلىٰ البلد الذي وجهت له الرسالة. فهناك العقيدة الطحاوية، لأبي جعفر الطحاوي (توفي: ٣٣١هـ)، وألف ابن تيمية العقيدة الواسطية والأصفهانية والتدمريَّة (توفي: ٧٢٨)، ومن قبلهما الغزالي ألف قواعد العقائد (توفي: ٥٠٥هـ)، والآمدي وفخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي (توفي:٦٧١هـ) ألف تجريد الاعتقاد. وهناك من استخدم علم التوحيد باعتبار أنّ التوحيد أشهر مباحثه، وشاع في عصرنا هذا هذه التسمية علىٰ مستوىٰ التآليف بشكل كبير. وعلىٰ مستوىٰ الأقسام الدراسية شاع في كليات أصول الدين تسمية الأقسام المتخصصة في بحوث الاعتقاد تسمية هذه البحوث بعلم العقيدة، وصارت هذه الأقسام تمنح شهادات الماجستير والدكتوراه في هذا التخصص.

وميسرة، واحتجّ لها بمختلف الأدلة؛ مثل: "دليل الخلق والعناية"، و"دليل التقدير والتدبير"، و"دليل الإبداع"، وكل ما يجعل من هذا الإيمان بعناصره كلها أمراً قابلاً لليقين والفهم والفقه، ومنح الإنسان الرؤية الكلية التي تمكنه من الوفاء بعهده مع الله جَلَّوَعَلَا، والقيام بمهمة الاستخلاف، وحفظ الأمانة التي أؤتمن عليها، والنجاح في الابتلاء، والفلاح عند الجزاء. وأنزل مع ذلك الإيمان شريعةَ تخفيفٍ ورحمةٍ، ووضعٍ للإصر والأغلال عن البشرية كافة. وأعلنَ ختمَ النبوة والرسالة؛[1] فلا نبي ولا رسول بعد محمد بن عبد الله ﷺ، ولا كتاب بعد القرآن المجيد. وجعل الإيمان والشريعة من البساطة واليسر والسهولة والبعد عن التعقيد الذي عرفته

---

(١) قال جَلَّوَعَلَا في رسوله الكريم: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ ﴿٤٠﴾﴾ [الأحزاب: ٤٠] فتوهم بعضهم أنَّ النبوة قد ختمت وأنَّ الرسالة لم تختم، غافلين أو متغافلين عن أن النبوة أصل للرسالة وقاعدة انطلاق لها، فكل من أوحىٰ الله جَلَّوَعَلَا إليه بوحي فهو نبي سواء كلفه بحمل ذلك الوحي رسالة منه للآخرين، أم لم يرسله لأحد، فالرسالة فرع عن النبوة، فكل رسول لا بدّ وأن يمر بمرحلة النبوة فيكون نبياً ثم رسولاً؛ لكن الشيطان ألقىٰ في روع البعض فجعل من قوله تعالىٰ: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴿٤٠﴾﴾ [الأحزاب: ٤٠] فزعموا أنَّ الرسالة لم تختم، وأن الآية لا تدل علىٰ أنه لا رسول بعد محمد ﷺ بل دلت علىٰ أن لا نبي بعده فحسب، وقد أطال ابن عربي في الكلام علىٰ ذلك في الفتوحات؛ فتأثر به من تأثر، فخلطوا بين المعنىٰ اللغوي في لغة العرب والمعنىٰ المراد في لسان القرآن، وذلك خطل من الرأي وانحراف، فحين يقول تعالىٰ: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ ﴿٤٠﴾﴾ [الأحزاب: ٤٠] يريد دلالة ختم النبوة علىٰ ختم الرسالة من باب أولىٰ؛ لأنه إذا توقف الإنباء من الله تعالىٰ، وتوقف الوحي، فبأي نبأ بعده يبشر الرسول به أو يدعو الناس إليه، فإذا قال قائلهم: إنه سيحمل القرآن إلىٰ الناس، فهو والحالة هذه يحمل الرسالة التي أرسل الله بها رسولنا محمد ﷺ إلىٰ الناس كافة؛ ولذلك فالرسل من قراء الصحابة الذين كان يرسلهم إلىٰ القبائل كانوا يلقبون برسل رسول الله وليس برسل الله، فليحذر المنغمسون هذا المنعطف وقانا الله وإياكم الفتن.

الخطابات الدينيَّة قبل نزول القرآن على قلب محمد بن عبد الله ﷺ؛ ليكون في مقدور أي إنسان على وجه الأرض أن يقتنع بهذه العناصر السهلة المبسطة؛ ليوقن بها ويربط عليها قلبه وجنانه، وينطلق بها لسانه، ويتحرر بها من أسر الأرباب المتفرقين، والآلهة المزعومين والشفعاء المفترين والأدعياء والمغترين ممن يطلقون على أنفسهم، أو يطلق عليهم الآخرون رجال دين.

ومع ذلك فقد هوجم الإيمان بصيغته القرآنيَّة وهوجمت الشريعة، لا من المشركين والكفار وحدهم، بل من أهل الكتاب كذلك! الذين يعرفون الرسول ﷺ والحق الذي نزل على قلبه كما يعرفون أبناءهم. ولكن بغيهم وحسدهم وضلالهم وانحرافهم كان أقوى من معرفتهم.

لقد هوجم الإيمان في عهد رسول الله ﷺ والقرآن ينزل؛ فتولى القرآن المجيد الدفاع عن أركان الإيمان ركناً ركناً، وردّ جميع الشبهات، وناقش سائر الاعتراضات فيما يتعلق بالله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ، وأسمائه، وصفاته، وما يجب له، وما يستحيل عليه، وما هو جائز في حقه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ. وأثبت أنَّ كل ما يدعونه هو باطل أو يؤدي إلى الباطل. وتكلم عن الملائكة وناقش شبهاتهم حول الملائكة الواحدة تلو الأخرى، وبين فساد معتقداتهم في الملائكة، وما جرّه ذلك عليهم من فاسد الرأي وسخيف القول وباطل العمل. كما تناول سائر ما لديهم من آراء وحكايات وظنون وأوهام حول الرسل جميعاً، وبرّأهم من جميع الشناعات التي وصفهم بعضهم بها تأثراً بمقولات سواهم من الكتابيّين، أو ما أوحته إليهم شياطينهم من خزعبلات وظنون

لا تليق بأنبياء الله ورسله (صلوات الله عليهم أجمعين). وبيّن القرآن كذلك حقيقة كل من مشاهير الرسل والأنبياء الذين كان لهم أتباع، أو كان ذكرهم ما يزال باقياً في جزيرة العرب وما حولها. كما ناقش قضية اليوم الآخِر التي لم يكن العقل البشري قد اضطرب في أمر كما اضطرب فيها، وتداخلت الآراء فيها حتى أصبحت شيئاً غامضاً يعلن الكثيرون عجزهم عن فهمه فضلاً عن الكلام فيه.

وتعرضت آيات الكتاب الكريم للفعل الإنسانيّ، وبيّنت كيفيّة وقوعه لتثبت مسؤوليّة الإنسان عن سائر أفعاله القلبيّة منها والجسديّة، وعدالة الله جَلَّوَعَلَا في التكليف والجزاء، مما لو أردنا بسطه لما كفت مئات الصفحات.

وبعد اكتمال القرآن المجيد ووفاة رسول الله ﷺ، فتح الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يدينون دين الحق، أبوابَ الجدل في الإيمان والشريعة من جديد. وبدأ كثير من هؤلاء يناقشون إجابات القرآن المجيد عما أثاره أسلافهم حول أركان الإيمان؛ فبدأ بعض علماء الأمة يردون على ذلك بشكل جزئي، وحين اتسعت تلك الظاهرة وبدأت تشغل الناس وتولدت كثير من الشبهات التي أثارت الجدل في المجتمعات الإسلامية، انبرى كثير من العلماء للردّ على ما أُثير، وبدأت تتكون معالم تشير إلى ولادة علم جديد؛ علم له شرفه وتشتد الحاجة إليه يوماً بعد آخر. فكانت ولادة بطيئة وعسرة لما عُرف فيما بعد بعلم الكلام. ولم يطل الوقت لتبدأ تلك الشبهات تُحدِث أثرها في المقبلين الجدد على الإسلام من شعوب وأمم مختلفة، خاصة وأنَّ الدعاة والذين تلقوا العلم عن الصحابة، والتابعين من

أتباع التابعين، وأئمة الفقهاء من بعدهم، أصبحوا مشغولين بالفتح والجهاد والظروف المستجدة التي أحاطت بالأمة.

إنَّ كثيراً من الشعوب التي اعتنقت الإسلام وأقبلت عليه، وإن كانت تصنف في الشعوب الأمية من حيث كونها لم تتلق رسالات من قبل، إلا أنَّ خلفيّاتها الثقافيّة والدينيّة بقيت معها في أعماق التصورات وبعض نواحي السلوك التي لم تصطدم بشكل واضح بالإيمان الذي تلقته عن القرآن المجيد. فبعضهم كان قريب عهد ببعض تلك الشبهات؛ فلذلك بدأت المجتمعات المسلمة الجديدة تعاني من بعض الظواهر السلبيّة كظاهرة استدعاء الجدل، والخلاف، والنزاع التي قلّ أن يخلو زمن من الأزمان منها حول "الفعل الإنساني ومسؤوليّة الإنسان عنه"، وما إذا كان الإنسان مُسيّراً أم مخيراً فيه، وما إلىٰ ذلك.

وإلىٰ ذلك ألقت التطورات السياسية التي استنزفت الخلافة الراشدة بظلالها، وتتابعت الفتن المختلفة بَدْءاً من استشهاد أمير المؤمنين عثمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، ثم استشهاد الإمام عليّ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وحروب الصحابة وما جرىٰ فيها؛ لتطرح مجموعة من الأسئلة حول الحق في مواقفهم، ومن أوْلىٰ منهم بالخلافة، ومصائر قتلىٰ وشهداء تلك الأحداث، ومرتكب الكبيرة وحكمه، وما إذا كانت الفتن التي وقعت بجبر إلهي لا يملك أحد رده، وبالتالي لا يؤاخذ الناس به، أو أنها كانت اختياراً إنسانياً يجب أن يُجازي عليه من سقط فيه بما فعله؟! فيكون القاتل والمقتول في النار، وتتابعت الأسئلة المعضلة والمدمرة للعقل والفاعليَّة والإرادة، وهيّأت للهزائم التي لحقت بالأمة بعد

ذلك. في هذه المرحلة انتقل "علم الكلام" من علم يُستخدم للدفاع عن أركان الإيمان التي نزل القرآن بها إلىٰ علم وظّفته الطوائف المختلفة التي نشأت من جبريَّة وقدريَّة وشيعة وخوارج وأحزاب الحكومات والحاكمين من أمويَّة وعباسيَّة وشعوبيَّة -وتعصب للعرب علىٰ غير العرب والعكس- وما إليها من الفرق في المجادلة عن نفسها ضد الفرق الأخرىٰ؛ فأصبحت كل فرقة تجادل عما انتحلته وعارضتها فيه الفرق الأخرىٰ، وقد تَرْجُم الفرق الأخرىٰ بالكفر والفسق والهلاك والأيلولة إلىٰ النار. وتلك أمور مفهومة في إطار الدفاع عن أركان الإيمان كما جاء بها القرآن، ولكنها حين تُسحب علىٰ أمور فرعية جزئية ترفعها هذه الطائفة أو تلك إلىٰ مستوىٰ أركان الإيمان؛ فذلك يعني خروجاً عن الصراط السوي وسبيل الهداية. ومن هنا كثر ذم علم الكلام من كبار الأئمة وأهل العلم، بل ربما حكم بعضهم بضرورة تعزير وتأديب أولئك الذين يمارسون هذا العلم ويجادلون به، لما أدّىٰ إليه من تعميق الفُرقة بين الفرق، وتهديد وحدة الأمة، وفتح الأبواب علىٰ مصاريعها لنيل أعدائها منها، وفي ذلك يقول الإمام الشافعي:" إياكم والنظر في الكلام؛ فإنَّ رجلاً لو سُئل عن مسألة في الفقه فأخطأ فيها، أو سُئل عن رجل قتل رجلاً فقال: ديته بيضة كان أكثر شيء أن يضحك منه. ولو سُئل عن مسألة في الكلام فأخطأ فيها نُسب إلىٰ البدعة." "ويحكم لا تتجادلوا في الكلام وإن كنتم لا بدّ مجادلين فتجادلوا في الفقه، أما الكلام فإنه يكفر بعضكم بعضاً."[1]

(١) السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد. **الانتصار لأصحاب الحديث**، تحقيق: محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، المدنية المنورة: مكتبة أضواء المنار، ط١، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، ص٨. وانظر أيضاً:=

ثانياً: مشكلات منهجية في علم الكلام

حدث خلط قديم في مناهج تناول المسائل الكلاميَّة مع المسائل الفقهيَّة، قد ينبه إلى هذا الخلط ويوضحه مؤلف الإمام أبو حنيفة "الفقه الأكبر" ففي بدايات التأليف في علم الكلام نظر إليه على أنَّه فقه أكبر يوازيه فقه أصغر، فكأنه فقه أكبر لأنَّه يتناول المسائل الاعتقاديَّة أو جزئيَّات الاعتقاد، أما الفقه الأصغر فهو الذي يتناول المسائل الفروعيَّة والعمليَّة.

وقد تحددت السمات البنيويَّة لعلم الكلام بملابسات نشأته؛ فقد انتصب منذ البداية للرد والجدال، وليس للتأسيس المعرفيّ؛ فغايته دحض حجج الخصم، ومن ثَمَّ استغرقته الجزئيَّات، بل وما تفرع وتشظّى عنها، دون أن يكون في مقدوره أن يضعها في إطار أوسع، أو أن يعيد تقييمها في ظل نظرة تكامليَّة؛ لأنَّ أهميَّة كل جزئيَّة من تلك الجزئيَّات مستمدة من استخدام الخصم لها، وذلك يحولها إلى قضية محورية، وهي ليست كذلك. إنَّ علم الكلام بدأ بالجزئيَّات وانتهى بها بعد تضخيمها ووضعها في مكانة ليست لها.

وانبنت على ذلك مشكلات منهجيَّة من أبرزها:

أ- التعضية:

والمقصود بالتعضية: قطع آيات القرآن المجيد عن سياقاتها، وقراءتها مجزأة؛ وهو ما حذرنا منه القرآن الكريم: ﴿كَمَآ أَنزَلْنَا عَلَى ٱلْمُقْتَسِمِينَ ﴿٩٠﴾

=- الأصفهاني، أحمد بن عبد الله بن أحمد. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، القاهرة: دار السعادة، ١٩٧٤م، ج٩، ص١١٣.

ٱلَّذِينَ جَعَلُواْ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ﴿٩١﴾ فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾ عَمَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿٩٣﴾﴾ [الحجر: ٩٠ - ٩٣].

ويمكن القول إنّ التعضية والتجزئة لآيات الكتاب هي السمة الرئيسة للخطاب الكلاميّ -وإن كان لا ينفرد بتلك الخاصيّة وحده من بين العلوم الشرعيّة- التي ينبني عليها خلله البنيويّ وقصوره المنهجيّ. وهذه التعضية اتخذت مسارين؛ تمثّل الأول في منهج تعامل الخطاب الكلاميّ مع النص؛ أي مع القرآن الكريم ثم مع السنة النبويّة، والثاني في معالجته للقضايا التي شغلت الساحة الكلامية علىٰ نحو مباشر، أو كان لعلم الكلام تأثير في معالجتها من خلال علوم أخرىٰ كالفقه وأصوله والتفسير.

كيف تعامل الخطاب الكلاميّ مع النص؟

لعله من المناسب هنا أن نشير إلىٰ أن جذور هذه الإشكالية ظهرت في عهد رسول الله ﷺ، ففي مسند أحمد من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: أنّ رسول الله ﷺ، خرج علىٰ أصحابه وهم يتناظرون في القدر، ورجل يقول: ألم يقل الله كذا! ورجل يقول: ألم يقل الله كذا! فغضب عليه الصلاة والسلام حتىٰ كأنه فقئ في وجهه حب الرمان، فقال: أبهذا أُمرتم!! إنما هلك من كان قبلكم بهذا، ضربوا كتاب الله بعضه ببعض، وإنما نزل كتاب الله؛ ليصدق بعضه بعضاً، انظروا ما أمرتم به فافعلوه، وما نهيتم عنه فاجتنبوه."[1]

(١) الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **مجموع الفتاوىٰ**، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، جدة: دار الوفاء، ط٣، (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، ج٣، ص٣١١. انظر أيضاً: =

فالمشكلة كما شخصها رسول الله ﷺ في هذه الرواية ليست إثارة تساؤلات حول مسألة القدر في ذاتها، ولكنها في منهج المعالجة في طرح السؤال والإجابة عنه، وذلك باعتماد "قراءة التعضية" لكتاب الله، مما يؤدي إلى فهم منقوص ومبتور يوهم تضارباً وتناقضاً. فالقرآن طبقاً لهذا المنهج آيات متفرقات وليس بنية واحدة لا يسعك فهم بعضها إلا بفهم الكل، فيذهب كل قارئ إلى اقتطاع آيات معينة ويبني عليها فهماً محدوداً قاصراً، فتُجرد من مقومات بيانها الذاتيَّة حينما ينفرد ببعضها؛ لتصبح منكشفة أمام الإسقاطات الخارجيَّة، وبذلك يكون رجوعنا إلى القرآن بحثاً عن معضد لرأي أو فهم مسبق. وتماهياً مع هذه التعضية كان لا بد من إسقاط صفات "الاحتماليَّة"، بل والغموض على القرآن للرد على الخصم الذي يستشهد بآيات أُخَر لتدعيم مذهبه. وبأسلوب آخر فقد تعامل الخطاب الكلامي بفعل هذه القراءة المعضّاة مع صفة البيان التي وصف الله بها كتابه على أنَّها صفة خارجية وليست ذاتية، فهو عندهم "حمّال أوجه فيه ملتبسات

=- ابن حنبل، أحمد. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، ج١١، ص٤٣٤، حديث رقم: (٦٨٤٥)، ولفظه: "حدثنا عبد الله، حدثني أبي، ثنا إسماعيل، ثنا داود بن أبي هند، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: أنّ نفراً كانوا جلوساً بباب النبي ﷺ، فقال بعضهم: ألم يقل الله كذا وكذا، وقال بعضهم: ألم يقل الله كذا وكذا، فسمع ذلك رسول الله ﷺ، فخرج كأنما فقئ في وجهه حب الرمان، فقال: بهذا أُمرتم أو بهذا بُعثتم! أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض، إنما ضلت الأمم قبلكم في مثل هذا. إنكم لستم مما ههنا في شيء، انظروا الذي أمرتم به فاعملوا به، والذي نُهيتم عنه فانتهوا." والرواية الأخرى بنحوها. وقد استندنا في الأخذ بالرواية إلى أنها مصدق عليها قرآنياً، فدلالتها متضمنة في قوله تعالى: ﴿كَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَى ٱلۡمُقۡتَسِمِينَ ۝٩٠ ٱلَّذِينَ جَعَلُواْ ٱلۡقُرۡءَانَ عِضِينَ ۝٩١﴾ [الحجر: ٩٠ - ٩١].

ومشكلات ومتشابهات بحاجة إلى مبيِّن خارجيّ"[1] لكشف غموضها والتباسها، وهذا يعني فتح الباب لإسقاط كل فريق لتحيزاته المسبقة على القرآن دون ضوابط ومحددات واضحة. فأصبح القرآن بذلك شاهداً لكل مذهب وليس مرجعية وحكماً،[2] حتى ذهب البعض إلى القول بأنّ بذور

---

(١) ومن ذلك ما جاء في المسودة: "ظاهر كلام أحمد بن حنبل أنّ المحكم: ما استقل بنفسه ولم يحتج إلى بيان، والمتشابه: ما احتاج إلى بيان؛ لأنه قال في كتاب السنة "بيان ما ضلت فيه الزنادقة من المتشابه في القرآن الكريم". انظر:

- آل تيمية، مجد الدين عبد السلام. وعبد الحليم بن عبد السلام. وتقي الدين أحمد. **المسودة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة المدني، (١٢٨٤هـ/ ١٩٦٤م)، ج١، ص١٤٤ - ١٤٦.

- العلواني، طه جابر. **نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٧م.

(٢) يقول الرازي في التفسير الكبير: "قال بعضهم: إذا وقع التعارض بين القرآن وبين الخبر وجب تقديم الخبر؛ لأنّ القرآن مجمل والدليل عليه قوله تعالى: ﴿... وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ...﴾ [النحل: ٤٤]، والمُبيِّن مقدم على المجمل،" انظر:

- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي. **التفسير الكبير**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ج٢٠، ص٣١.

وهذا التوجه بتحكيم الرواية على كتاب الله نجد أثره -للأسف الشديد- في كل المذاهب؛ فقد جاء في المسودة لآل تيمية: "وسُئل -أي الإمام أحمد بن حنبل- عن الحديث إذا كان صحيح الإسناد ومعه ظاهر القرآن الكريم، وحديثان صحيحان خلافه، أيهما أحبُّ إليك؟ فقال: الحديثان أحبُّ إليَّ إذا صحَّا." انظر:

- آل تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٦٠٩.

ويستحيل أن يخالف رسول الله ﷺ كتاب الله. وقد هفا الإمام الرازي، وهفوات الكبار على أقدارهم في قوله المذكور آنفاً، حين اعتبر ما جاء في الآية الكريمة: ﴿... وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ...﴾ [النحل: ٤٤]، أي من الذكر، وليس المراد به البيان النبوي التطبيقي الذي يقوم به النبي ﷺ.

الاختلاف كانت كامنة فيه. وهذا ما صرح به الفخر الرازي -عفا الله عنا وعنه- حيث قال: "... لو كان القرآن المجيد مُحكَماً لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد، وكان بصريحه مبطلاً لكل ما سوىٰ ذلك المذهب، وذلك مما ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله والنظر فيه والانتفاع به. فإذا كان مشتملاً علىٰ المحكم والمتشابه طمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يؤيد مذهبه وينصر مقالته فينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأمل فيه صاحب كل مذهب."[1]

ومع أنَّ مقولة الفخر الرازي تلك لا تُسلّم له بحال لأنَّ القرآن لم ينزل ليتراجم به المتجادلون ولا يُفترض بمن يرجع إلىٰ الكتاب الكريم أن يرجع إليه بحثاً عما يعضّد رأيه أو ينصر مقولته، فرجوع المؤمنين إلىٰ القرآن هو رجوع إلىٰ الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ، وذهاب إلىٰ المرجعيّة التي حصر الله الحكم فيها ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَٰبِ ٱللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [آل عمران: ٢٣] وإذا أردنا أن نؤول للفخر الرازي هذه المقولة المرذولة المردودة فإنَّنا لا نجد ما نقوله إلا أنَّها تعبّر عن

---

(١) يقول الحسن بن علي بن خلف البربهاري في "شرح السنة": "...وإذا سمعت الرجل يطعن علىٰ الآثار ولا يقبلها، أو ينكر شيئا من أخبار رسول الله ﷺ؛ فاتهمه علىٰ الإسلام بأنه رجل رديء المذهب والقول، ولا يطعن علىٰ رسول الله ﷺ ولا علىٰ أصحابه؛ لأنا إنما عرفنا الله وعرفنا رسوله وعرفنا القرآن، وعرفنا الخير والشر، والدنيا والآخرة بالآثار، فإنَّ القرآن أحوج إلىٰ السنة من السنة إلىٰ القرآن." وهذا قول غثيث لم يجرؤ الإمام أحمد نفسه علىٰ القول به. انظر:

- البربهاري، الحسن بن علي بن خلف. **شرح السنة**، تحقيق: محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، الدمام: دار ابن القيم، ط١، ١٤٠٨هـ، ص٣٥.

واقع ومأساة أصابت الخطاب الكلامي المغرق في الطائفيَّة المتجاهل لوحدة القرآن البنائيَّة، وحاكميَّته العليا، ومقاصده الحاكمة.

والذي نقلناه عن الرازي ورفضناه، لا لأننا نرىٰ أنّه في مقدور الإنسان أن يتجرد من أيَّة خلفيات أو تحيزات أو أفكار سابقة لديه عندما يقرأ القرآن الكريم، لكن عليه أن يبذل جهده وطاقته؛ ليكتشف هذه التحيزات ويدرك أثرها، وليعطي القرآن الفرصة لأن يخالط بشاشة قلبه ويتفاعل مع وجدانه ويصوغ أفكاره وتوجهاته. فالقرآن المجيد لا يعطي بعضه إلا لمن أعطاه كله وتوجه إليه بكل طاقاته وقواه، وقرأه بمنهجه لا بمنهج يُفرض عليه. وعلىٰ ذلك فلا يمكن الادعاء بإطلاقية أية قراءة بشرية للقرآن الكريم، بل لا بد من الاعتراف بتأثير السياق الاجتماعي والسياسي والثقافيّ والسقف المعرفيّ الذي تتم في ظله القراءة؛ فالوعي بهذا التأثير يمهد لتمييز الثوابت من المتغيرات. فالقرآن مصدر دافق متجدد يكتنز ويُكِنّ بداخله الأصول الكليَّة والثوابت، والتفاوت بين عصر وعصر هو في كيفيَّة تنزيل هذه الكليَّات علىٰ الواقع.

- تعامل الخطاب الكلامي مع السنة:

وإذا كان تعامل الخطاب الكلاميّ مع القرآن الكريم علىٰ النحو الذي تقدم، فقد كان ذلك الخطاب أشد ارتباكاً في تعامله مع السنة النبوية. فقد أخذ بعض الكلاميّن بمذهب المحدّثين في تعريف السنة، واعتبروا السنَّة كل ما أُثر وروي عن رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، فأكثروا من الاستدلال بأحاديث قوليّة وفعليّة وتقريريّة اعتمدوا في قبولها علىٰ روايتها

في كتب الرواية، ولم يبذلوا جهداً يُذكر في نقد إسناد أو متن مع علمهم بأنَّ الحديث ظنيّ في ثبوته وفي دلالته والأمور الكلاميَّة يغلب عليها أنَّها يقينيَّة، والظن لا يثبت اليقين ولا ينفيه. ولذلك فإنَّ كثيراً مما اعتمدوا عليه من أحاديث يغلب عليها أن تكون من الضعيف وقليل منها ما يندرج في الصحيح، وتلك آفة خطيرة فكريَّة ومنهجيَّة وبنيويَّة بالنسبة لهذا العلم. ولذلك تجاوزوا في كثير من الأحيان تعريفات الفقهاء للسنة[1] واقتصروا على تعريف المحدثين كما ذكرنا وعززوه بتعريف علماء أصول الفقه؛ وهو كون السنة دليلاً من أدلة الفقه أو هي الدليل الثاني من أدلة الفقه بعد القرآن الكريم. وهنا نجد الإمام الرازي -في التفسير الكبير- حين نسي فكره الأصولي وتذكر انتماءه لعلماء الكلام يذهب إلى القول بوجوب تقديم الخبر(دون قيد) إذا تعارض الخبر مع القرآن الكريم؛ حيث نقل ذلك عن الإمام أحمد بن حنبل، ولم يناقشه كعادته، بل لقد استدل له بقوله:"إنَّ القرآن مجمل، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿... وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ...﴿٤٤﴾﴾ [النحل: ٤٤]؛ قال -عفا الله عنه- والمُبيِّن مُقدَّم على المجمل."[2]

وقد فات الإمام أنَّ الضمير في قوله تعالى: ﴿مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴿٤٤﴾﴾ [النحل: ٤٤] يعود إلى الذكر، فالمُبيَّن هنا هو القرآن المجيد نفسه، ويبيّنه رسول الله ﷺ بتلاوته على الناس وتعليمهم إياه، وتزكيتهم به باتباعه وتطبيقه أمامهم؛

---

(١) ما يثاب المكلف على فعله ولا يعاقب على تركه كالسنن الرواتب وصوم الاثنين والخميس.

(٢) الرازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ج٢٠، ص٣١.

ليتأسوا به في التلاوة والتعلم والتطبيق والاتباع. فالتمييز بين مجمل ومبيَّن في القرآن الكريم بما يعني أنَّ فيه مبهمات يتعارض مع قول الله فيه: ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴿٨٩﴾﴾ [النحل: ٨٩]، وقال جلَّ وعَلا: ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَـٰتٍۭ بَيِّنَـٰتٍ ﴿٩٩﴾﴾ [البقرة: ٩٩] وقوله تعالى: ﴿رَّسُولًا يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ مُبَيِّنَـٰتٍ لِّيُخْرِجَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ مِنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ﴿١١﴾﴾ [الطلاق: ١١].

ولقد كان الشاطبي (توفي٧٩٠هـ) أكثر توفيقاً من صاحب التفسير الكبير حين قال: "إنَّ الله أنزل القرآن الكريم تبياناً لكل شيء، فهو المبين للسنة ولغيرها، ولا وجه لتلك المقولة الغثيثة بأنَّ السنة قاضية على الكتاب ولا يقضي الكتاب على السنة،"[1] وقول بعضهم: "إنَّ القرآن أحوج إلى السنة من السنة إلى القرآن،"[2] قول غثيث، ما كان ينبغي أن يصدر عمن له بالقرآن أثارة من علم.

لقد ألقى الشيطان في روع البعض الفصلَ بين القرآن والسنة. وأصبحت فكرة التعارض بينهما في مذاهب هؤلاء أمراً ممكناً، وهي المحال بعينه، دون النظر في مآل تلك الأقوال والمذاهب الفاسدة التي ستؤول إلى القول بأنَّ الله يمكن أن يكذب رسوله ﷺ، ورسول الله قد يخالف ما أنزل إليه من ربه ويناقضه ويعارضه، وكل ذلك مستحيلات لا يمكن أن يقول بها مؤمن عاقل.

---

(١) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ص٧٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص٧٣٧.

لقد أكثر علماء الكلام من الاستدلال بالروايات وتساهلوا في قبولها، حتىٰ إنهم كثيراً ما كانوا يصفون بعض الأحاديث التي لا سند لها بأنَّها أحاديث قد استُغني عن طلب الإسناد لها بقبول الكافة لها، ويقصدون بالكافة فرقهم وطوائفهم، إذا وجدوا في تلك المرويات ما يسند مذاهبهم ومقولاتهم. وبذلك أشاعوا: "حديث الفرق الثلاث والسبعين، والفرقة الناجية، وأحاديث الدجال، والمهدي، ونزول المسيح، وكثيراً من الأخبار التي لا تصح لدىٰ المحدثين النقاد ولا تتفق مع ما اشترطوه."

وبذلك أصبحت الرواية ملاذاً لأصحاب المذاهب والفرق؛كي يدعموا مذاهبهم، ويضفوا شرعيَّة علىٰ أنفسهم وشراذمهم في مقابل سحب هذه الشرعية من خصومهم، فنشطت حركة الوضع في بيان فضائل الفِرق والمدن والقبائل والأشخاص، وما إلىٰ ذلك. وهكذا تضخم التراث الطائفي، ووقفت كل فرقة وراء مجموعة من المرويات تعزز وجودها، وهذا التركيز منهم علىٰ هذه الاتجاهات يناقض مقاصد القرآن وغاياته وقيمه وأهدافه.

- تفتيت القضايا الكلية والتنقير:

نشأ الخطاب الكلاميّ متجاوباً وملبياً لحالة الاستنفار والصراع بين الفرق في البحث عن كل ما يعين علىٰ مواجهة الخصم، لذا فهو يتجه إلىٰ تفتيت القضايا الكليَّة بحثاً عن الأدلة الجزئيَّة والتفصيلات الفرعيَّة؛ ليقتطعها ويأخذ منها بشكل انتقائيّ ونفعيّ لرشق الخصوم ورجمهم، لذلك فهو حينما يعالج أي قضية يعالجها بقدر حاجته لدحض مقولات

الخصم، وتأييد مقولاته، ولا يؤسس لفهم متكامل لها، لكنَّه يصوغ تصوراته مدفوعاً بهاجس قطع كل طريق يمكن أن يؤدي إلى موافقة مقولات الخصوم أو تدعيمها. وبذلك يُستدرج الجميع إلى مقاطعات وممانعات ومناقضات ومزايدات لا تنتهي، تأخذ كل فريق بعيداً وربما إلى نقيض ما أراده ابتداءً. فمن أرادوا إثبات صفات الله وصل بعضهم إلى حد التجسيم والتشبيه، ومن أرادوا إثبات القدر وصلوا إلى حد القول بأنَّ الله يعاقب على ما قدر على العبد فعله ولا حيلة له فيه.[1]

---

(١) يرصد ابن قتيبة الدينوري (توفي ٢٧٦هـ) حال التجاذب بين أهل الحديث والمعتزلة في قضية القدر، فيقول: " ولما رأى قوم من أهل الإثبات (يقصد أهل الحديث) إفراط هؤلاء (أي المعتزلة أو القدرية) في القدر، وكثر بينهم التنازع حملهم البغض لهم واللجاج على أن قابلوا غلوهم بغلو، وعارضوا إفراطهم بإفراط فقالوا بمذهب جهم في الجبر المحض، وجعلوا العبد المأمور المنهي المكلف لا يستطيع من الخير شيئاً على الحقيقة ولا يفعل شيئاً على الصحة، وذهبوا إلى أنَّ كل فعل ينسب إليه فإنما يُنسب إليه على المجاز." انظر:

- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. **الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة**، قدم له وعلق عليه: عمر بن محمود، الرياض: دار الراية، ط١، ١٩٩١م، ص٢١.

مع أنَّ جهماً أبغض خلق الله إلى أهل الحديث، لكنَّ منهجية التراشق والتجاذب تأبى إلا أن تأخذ صاحبها إلى حيث لا يريد. ويرصد لنا ابن قتيبة صورة أخرى من صور التراشق والتجاذب: "وذهب قوم من منتحلي السنة إلى أنَّ الإيمان غير مخلوق خوفاً من أن يلزمهم أن يقولوا "لا إله إلا الله" مخلوق؛ إذ كانت رأس الإيمان، فركبوها شنعاً وجعلوا أفاعيل العباد غير مخلوقة صفاتٍ لله عَزَّوَجَلَّ. فيا سبحان الله ما أعجب هذا وأعجب قائليه، ولقد ألف الناس (غير مخلوق) وأنسوا به، حتى إنه ليُخيل إليَّ أنَّ رجلاً لو ادعى أنَّ العرش غير مخلوق وأنَّ الكرسي غير مخلوق لوجد على ذلك أشياعاً ينتحلون السنة..." انظر:

- ابن قتيبة الدينوري، **الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة**، مرجع سابق، ص٥٢ - ٥٣.

ب: اتخاذه آيات الكتاب شواهد:

فالقراءة المعضّاة أفقدت علم الكلام القدرة على الانطلاق من القرآن الكريم؛ لاستلهام منهجية معرفيَّة ونظام دلاليّ يهيئ لبناء المفاهيم وصياغة التصورات المرتبطة بها طبقاً لمنطق القرآن ولسانه، وبدلاً من ذلك اتُّخذ القرآن حقلاً من حقول الاستشهاد بانتقائيَّة واجتزاء.

وهذا يعني أنَّ علم الكلام كُرِّس لإدراك الإشكاليَّة المعرفيَّة وتفسيرها وصياغة السؤال المتعلق بها؛ أي تفكيكها وإعادة تركيبها طبقاً لمقدمات خارجيّة؛ لأنه ابتدأ بالرد على شبهات أثيرت حول الإسلام من خارجه، ثم يذهب لاحقاً لطرح السؤال على القرآن بما يخالف منطقه بدلاً من النظر إلى المشكلة من المنظور القرآنيّ بتفكيكها وإعادة تركيبها من خلال منظور قرآنيّ.

وبذلك تبقى عقلية المسلم في حالة استنزاف مستمر ولُهاث لا ينقطع خلف أسئلة وإشكاليَّات مُقحمة ومُفتعلة، ويُحجَّم دور القرآن -وهو المصدر المُنشئ- في حيّز رد الفعل، ويُقرأ تحت هيمنة تصورات خارجة عنه بدلاً من أن يكون مصدراً لتصوراتنا المعرفيَّة والإدراكيَّة ومهيمناً على ما سواه، وما كل ذلك إلا حصاد مرير للتعضية.(١)

---

(١) تُعد قضية "خلق القرآن" من القضايا التي أحدثت زلزالاً فكرياً؛ واضطراباً اجتماعياً، وقد استغرقت خلافة المأمون والمعتصم وبدايات عهد المتوكل، وشُغل المسلمون جميعاً بها طوال تلك الفترة التي استمرت ثمانية عشر عاماً، وإن كانت آثارها امتدت لما بعد ذلك. وهي نموذج للجدل حول كلمة الله التي أطلقها القرآن على عيسى عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، وكان النصارى يجادلون عن عقائدهم بأنّ لها ما يعززها في القرآن الكريم الذي قال: ﴿... وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ...﴿١٧١﴾﴾ [النساء: ١٧١]. وخشي المعتزلة أن يؤول القول بأنّ القرآن كلام الله غير مخلوق وأنه=

= صفة من صفات الله عَزَّوَجَلَّ وأنه قديم، إلى القول بتعدد القدماء وتأليه القرآن كما ألّهت النصارى عيسى؛ فالقرآن كلمة الله، وعيسى كلمته ألقاها إلى مريم؛ فكان المخرج لهم اعتبار القرآن مخلوقاً مثل عيسى، فهو في عقيدة المسلمين مخلوق من غير أب ومثله كمثل آدم خلقه من تراب. وخرج المعتزلة بفكرة نفي الصفات الإلهية إذا أريد بها صفات منفصلة عن ذاته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وقالوا: إنه ليس لله صفات منفصلة عن ذاته العليّة سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ. وحاول المأمون – تأثراً بمذهب المعتزلة– حمل جميع العلماء في دولته على تبني هذه المقولة والقول بخلق القرآن ونفي القدم عنه والإطلاق، ورأى علماء السنة في ذلك خطراً قد يؤدي إلى القول بتاريخانية الكتاب الكريم ونبذه، وأنه خطاب خاص بزمن النبوة لا سريان له بعد ذلك الزمن. فاستطال شرر آثار هذه الفتنة لقرون عدة بين المسلمين، ولم تكن موضوعاً إسلامياً؛ بل كانت من القضايا التي يبرز فيها استحضار خريطة المقدمات والفرضيات المطروحة من الآخر في الجدل الخارجي وإقحامها في الجدل الداخلي؛ بمعنى أنها رُكبت في سياق مختلف تماماً ثم أصبح لزاماً علينا أن نفكر طبقاً لهذه الخارطة، وأن نجيب على فرضياتها وتساؤلاتها كما هي. وقرئ القرآن بمنطق العقائد الأخرى، حتى وإن كان للرد عليها، بدلاً من أن يتم التعامل مع هذه العقائد بمنطق القرآن، وكل هذا من نتاج قراءة التعضية. فإذا قُرئ قوله تعالى: ﴿... وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ...﴿١٧١﴾﴾ [النساء: ١٧١]. قراءة معضاة؛ فلن يكون ذلك إلا تحت ضغط الخشية من موافقة مقولات النصارى –كما فعلت المعتزلة حين استبطنت مقدمات لاهوت النصارى وهم يحاججونهم– من أنّ الله حي متكلم، وحياته هي روح القدس وكلامه هو العلم، وأنّ الله وكلمته وقدرته قدماء، وأنّ الكلمة هي الابن، وهو المسيح الذي ظهر في الجسد الذي ظهر في الأرض، وأنّ تولد الابن من الأب كتولد الكلمة من العقل وحر النار من النار، وضياء الشمس من الشمس؛ فجدلية المحاججة تمرر تأثيراً متبادلاً بالسلب والإيجاب. ولذلك عاد المعتزلة بتساؤلات: هل القرآن كلام الله؟ وهل بذلك يكون قديماً أزلياً؟ وهل يُثبت بذلك قديم وأزلي غير الله؟ وهل المقصود هو الكلام النفسي، أم ما في اللوح المحفوظ، أم ما بين الدفتين، ثم امتدت التساؤلات إلى المداد والصحف واللفظ بالقرآن هل هي من الله أم من الإنسان –وهذا ما وقع فيه أهل الحديث–؟ كل هذه التساؤلات بُنيت على مقدمات خاطئة؛ فكان لا بدّ أن تؤدي إلى كل هذه التخبطات والارتباكات؛ فالمعتزلة ظلت تحت وطأة هاجس الأيلولة إلى القول بتعدد القدماء وأنه سيؤدي لا محالة إلى الشرك، والقول بتعدد الآلهة، وهذا الهاجس هو من رشحات الأنساق الفكريَّة واللاهوتيَّة الأخرى. فقياس كون القرآن كلمة على كون عيسى عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ كلمة قياس أفرزته القراءة المعضاة دون تدبر للسياق القرآنيّ.

وترتب على ما سبق استخدام خليط لا نهائيٍّ من الألفاظ والمفردات في إطار التراشق بين الفرقاء دون ضبطها أو تقييدها بالمرجعيَّة القرآنيَّة، فكل لفظة تستحضر معاني وصوراً ذهنية لازمة لها، وحينما يكون المدلول غيبياً ومطلقاً؛ يصبح قصور اللفظ الذي يستخدمه الإنسان عن مواطأته أكبر، لقصور قوانا الإدراكية البشريَّة النسبيَّة عن إدراكه، فتتسع المسافة بين الدال والمدلول،(١) وتصبح مجالاً لكثير من المعاني والدلالات المتزاحمة،

وقد قدم ابن تيمية معالجة لتلك القضية يمكن وصفها بأنها بُنيت على قراءة متكاملة للقرآن ليصوغ تصوراً لهذه الإشكالية وتتلخص فيما يلي: أنّ القرآن وصف عيسى عَلَيهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بأنه كلمة الله ألقاها إلى مريم؛ فقد وردت نكرة بمعنى أنه كلمة من ضمن كلمات الله، وكلمة الله في تصور النصارى هي أزلية خالقة وحلت في مريم، في حين أن القرآن أخبرنا أنه سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ ألقاها إلى مريم والرب سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ هو الخالق، والكلمة التي ألقاها ليست خالقة؛ إذ الخالق لا يلقيه شيء بل هو من يلقي غيره. وكلمات الله نوعان: كونية كقوله للشيء كن فيكون، والدينية أمره وشرعه الذي جاءت به الرسل، وكذلك أمره وإرادته وإذنه وإرساله وبعثه تنقسم إلى هذين القسمين. ما نريد قوله أنّ الإشكاليَّة تمثلت في طرح السؤال وصياغته ابتداءً وليس في البحث عن الإجابة عليه. انظر:

- الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، تحقيق: علي حسن ناصر وعبد العزيز إبراهيم العسكر وحمدان محمد، الرياض: دار العاصمة، ط١، ١٤١٤هـ، ج٤، ص٧٤.

(١) القول بأن المرجعية القرآنية هي وحدها القادرة على صياغة منهجية معرفية ونظام دلالي مرده إلى أنّ القرآن محفوظ بنظمه وبنائه ﴿إِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهُۥ وَقُرۡءَانَهُۥ ۝١٧ فَإِذَا قَرَأۡنَٰهُ فَٱتَّبِعۡ قُرۡءَانَهُۥ ۝١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا بَيَانَهُۥ ۝١٩﴾ [القيامة: ١٧ - ١٩]، وهذا ما يجعله مرجعية متماسكة متكاملة متراصة البنيان دون اختلاف أو خلل أو تفاوت في درجة القوة أو الضعف ثبوتا؛ هذا الاتساق الداخلي -﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ۝٨٢﴾ [النساء: ٨٢]- هو الذي يمكّن من استقراء معهوده لاستخراج قوانين وقواعد لسانه؛ وبناء نظام دلالي منضبط، وهذا لا يعني أن يكون مغلقاً -فالقرآن كنز مكنون لا يفنى عطاؤه- وإنما يعني أنَّ القرآن خطاب بيّن في ذاته؛ فهو كتاب مبين وحجته قائمة على الناس في كل زمان ومكان.

وحينها يتحتم استبقاء بعض هذه المعاني واستبعاد بعضها الآخر أو امتناعها؛ فلا بد من حَكَم يُحتكم إليه، وهنا مرة أخرىٰ تطل إشكالية الاستشهاد الانتقائي بالقرآن والتراث المروي، ما ولد فوضىٰ دلالية ولدت بدورها إشكاليات متشظية بصورة لا نهائية.

وتراوحت الإشكالية في العلاقة بين الدال والدلول بين القراءة الظاهريَّة اللفظيَّة التي اقتصرت علىٰ المعنىٰ المباشر والحسي للفظ، وبين آليات المجاز التي ذهبت بعيداً لحدٍ جعل من اللفظ مجرد رمز يدل علىٰ معنىٰ غامض لا قرينة عليه من السياق ولا علاقة له بالدلالة المباشرة للفظ؛ فأصبحت المسافة بين الدال (اللفظ القرآني) والمدلول مستباحة قابلة للاتساع والضيق تبعاً لعوامل خارجة عن السياق.

وقد لجأ الجميع إلىٰ آليات المجاز -سواء أهل الإثبات أو النفي في كل قضية كلامية- فلم يقتصر هذا الأمر علىٰ فريق دون فريق، فكما استخدمه المعتزلة عند تفسيرهم لآيات الصفات كاليد والعين أو آيات القدر، لجأ إليها أهل الحديث حينما ذهبوا إلىٰ أنّ كل فعل ينسب إلىٰ الإنسان هو علىٰ سبيل المجاز كما يُقال ذهب البرد وإنما في الحقيقة ذُهب به.

وربما تكون المشكلة متمثلة في تصور العلاقة بين الدال والمدلول خطاً مستقيماً تقع عليه الكثير من النقاط الدلالية بعضها مباشر وقريب وبعضها الآخر غير مباشر وبعيد. في حين أنَّ العلاقة بين الدال والمدلول أعقد من ذلك فكل دال أو (لفظ) يشع منه دوائر دلالية متدرجة في الاتساع، ومتداخلة ومتقاطعة مع دوائر دلالية لدوال أخرىٰ؛ فيكون الاشتراك بين

الأسماء، والذي يعني أنّ دوال مختلفة تشير إلىٰ نفس المدلول ولكن باعتبارات مختلفة، كما بين السيف والصارم، فهما يدلان علىٰ شيء واحد باعتبارين مختلفين؛ أحدهما علىٰ الذات، والآخر علىٰ الصفة. وأيضاً قد يشير اللفظ الواحد إلىٰ مدلولات مختلفة إلا أن بينها جامعاً معنويّاً. فيمكننا أن نتصور الخريطة الدلالية بشكل شبكي مركب لا بشكل خطي بسيط، وعلىٰ ذلك لا يكون التمييز بين معنىٰ مباشر وآخر غير مباشر؛ فالقرآن يتحدث عن أفكار مجردة وغيبيات، فكيف يمكن فهم حديثه عنها فهماً مباشراً حسياً. وإنما يمكن أن نصنف المعاني إلىٰ معنىٰ أكثر اتساقاً مع بنية الكلام أو السياق أو أقل اتساقاً، وهنا تبرز محورية الاحتكام إلىٰ المرجعية القرآنية الدلالية؛ أي: لسانه وما هو معهود من أساليبه وبنيته، والتعامل مع هذه المرجعية باعتبارها المهيمنة، ويُسترشد ويُستأنس بها سواها دون أن يتم لجم العطاءات الدلاليَّة للمفاهيم القرآنيَّة بسقوف معرفيَّة وخبرات بشريَّة تاريخيَّة. فلسان القرآن اتخذ من لسان العرب وعاء ليركب فيه مضامينه الخاصَّة به؛ فهو يفرغ اللفظ ويحمِّله بطاقات دلاليَّة لم يعهدها أحد من قبل نطق القرآن بها، متسقة مع رسالته لا مع لغة العرب بما تحويه من مضامين ثقافيَّة. وعلىٰ ذلك فلسان القرآن يلتقي مع لسان العرب (ببشريَّته ونسبيَّته) بقدر ما يجعل الوعاء اللفظيّ قابلاً لفهم المخاطبين، ثم ينفصل عنه ليعبر باللفظ إلىٰ آفاقه المطلقة، وبطريقة أخرىٰ يقوم بتفكيك الدائرة الدلاليَّة للفظ فيستبقي بعض عناصرها ويستبعد أخرىٰ، ثم يركب فيها مضامينه الدلاليَّة الخاصة به؛ ليخرج اللفظ بعد ذلك مفهوماً قرآنيّاً مركباً دافقاً، لا يمكن أن تنفتح أمامنا آفاق معانيه ودلالاته إلا بالعودة إلىٰ منطق

القرآن ولسانه باستقراء أساليبه.

ولتوضيح المراد مما سبق سنمثل بقوله تعالىٰ: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴿١٤﴾﴾ [الإسراء: ١٣ - ١٤] فلو أردنا فهم هذه الآية بالمعنىٰ المباشر فهذا يعني أن نتخيل طائراً بجناحين كما في قوله تعالىٰ في الآية الثامنة والثلاثين من الأنعام ﴿وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ [الأنعام: ٣٨] مقيد في عنق كل إنسان!!

وإذا ما رجعنا إلىٰ سياق الآية سنجده يأبىٰ أن يشير إلىٰ هذه الصورة الحسيَّة المباشرة، وبتتبع موارد مادة (طير) في القرآن سنجد أنها وردت في ثلاثة مواضع في سياق مشاكلة مزاعم الكفار من أقوام الأنبياء في تشاؤمهم من أنبيائهم، ورداً عليهم بأنّ ما يحل بهم إنما هو من الله بأعمالهم. [الأعراف:١٣١] و[النمل:٤٧] و[يس:١٩].

فقد أخذ القرآن لفظة التطير من كلام العرب بما تحمله من مضامين ثقافية متعلقة بالتشاؤم والتفاؤل فقد كانت العرب تتوقع الخير والشر مما تراه من حركة الطير، فإذا طارت من جهة اليمين تيمنت؛ أي: رجت وقوع الخير، وإذا طارت من جهة الشمال تشاءمت وتوقعت الشر، ثم غلب استعمال لفظ التطير في معنىٰ التشاؤم خاصة. إذن استعار القرآن لفظة التطير؛ ليعبر بها عن فكرة تعليق الإنسان ما يحل به علىٰ آخرين دون علاقة سببية واضحة؛ ليرفع عن نفسه الإحساس بالمسؤولية، وما هي إلا إسقاطات نفسية علىٰ كائنات أو أحداث، ومثل هذه التصورات موجودة عند كل الشعوب والقبائل ولكن بما

يتناسب مع البيئة الطبيعية والاجتماعية. فأقوام الأنبياء الذين حكىٰ عنهم القرآن، ربما لا يتشاءمون أو يتفاءلون بحركة الطير، ولكن بأشياء أخرىٰ، إلا أنه استعمل اللفظة ليعبر بها عن الفكرة المجردة، لا ليقرها وإنما ليهدمها ويرشد الناس إلىٰ أنّ كلاً من سعادتهم وشقائهم متعلق بعملهم، ولا فكاك، فعليهم بأنفسهم ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴿١٤﴾﴾ [الإسراء: ١٣ - ١٤]، ولينظر كلٌ ما قدمت يداه فلا يلوم إلا نفسه.

وهكذا استخدم القرآن اللفظة العربية بعد تفكيك مضامينها الدلالية، واستبعاد بعضها واستبقاء الأخرىٰ وتحميلها بمضامينه الخاصة به، ومن ثمّ يتحول إلىٰ مفهوم يرسم صورة ذهنية مركبة، بعضها يمكن تصور ماهيته، وبعضها يمتنع لأنه متعلق بغيبيات لا يدركها الإنسان بحواسه إدراكا مباشراً ولكن بما يدل عليها. فالجنة في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَٰبٍ وَحَفَفْنَٰهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا ﴿٣٢﴾ كِلْتَا ٱلْجَنَّتَيْنِ ءَاتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْـًٔا ۚ وَفَجَّرْنَا خِلَٰلَهُمَا نَهَرًا ﴿٣٣﴾﴾ [الكهف: ٣٢ - ٣٣] مغايرة بلا ريب لجنة الآخرة ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّٰتِ عَدْنٍ ۚ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿٧٢﴾﴾ [التوبة: ٧٢] فالأولىٰ نستطيع أن نتصور وأن ندرك ماهيتها، أما الثانية فلا يسعنا إلا تصور ما يدل عليها وهو تلك المساحة الدلالية المشتركة بين الدائرتين، فالقرآن استخدم ما تدركه الحواس؛ ليدلل به علىٰ ما لا تدركه ليبين المعنىٰ.

هـذا هـو المـنهج الاسـتدلالي الـذي أرسـاه خليـل الله إبـراهيم عَلَيۡهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، فقد استدل بما أدركته حواسه علىٰ ما لا تدركه الحواس؛ فأيقن بوجود الله وآمن به قبل أن يُوحىٰ إليه.

ومن صور الفوضىٰ الدلالية وضع اصطلاحات من خارج القرآن وتحميلها بمضامين قرآنية، ثم يضيف علماء الكلام لها ما يرونه مساوياً لها في الدرجة ليصلوا بها إلىٰ درجة من الإلزام ليست لها. ومن ذلك صك مصطلح العقيدة ليُرادف الإيمان، ثم ضُمّن لاحقاً مسائل ليست من أركان الإيمان الخمسة كما ذكرها القرآن (وهي الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر) فاتسع المصطلح -أي العقيدة- ليقبل كل ما يتجاوز مستوىٰ الظن إلىٰ مستوىٰ غلبة الظن، ثم اليقين النسبي المذهبي أو الطائفي به. وهكذا تحولت عناصر الإيمان الخمسة لتصبح لدىٰ بعضهم ثلاثمائة وثمانين كما هي عند البغدادي في الفرق، أو ما يقرب من ذلك أو ينقص عند سواه؛ وذلك قد فتح الباب علىٰ مصراعيه للتكفير باللازم عن تلك العناصر المضافة.

ت- اضطراب صورة العلاقة بين عالمي الغيب والشهادة في إدراك المسلمين:

للقرآن أساليبه وعاداته في معالجاته المتنوعة للأمور؛ لأن القرآن تم تفصيله علىٰ علم الله جَلَّ وَعَلَا، وهو العلم المحيط الشامل الذي لا تحد من إطلاقيته حدود عوالم الشهادة والغيب التي تحدد للبشر مجالات تفكيرهم، وميادين تأثير قوىٰ وعيهم وقراءاتهم. ومن هنا فإن القرآن ينطلق أحياناً من

عالم الغيب المتنزل الميسر إلىٰ عالم الشهادة المتشيء، ثم يعود مرة أخرىٰ إلىٰ عالم الغيب، فكأنَّ القرآن الكريم في حركة دائبة بين عوالم مختلفة، قد يعرف الإنسان منها شيئاً عن عالم الأمر الإلهي وعالم الإرادة وعالم الخلق والتشيؤ، ويجهل الكثير عن هذه العوالم كلها؛ لأنه ما أوتي من العلم إلا قليلا، وما أوتي إلا بقدر ما يسَّر الله له من فهم في الذكر -القرآن- وإدراك لمعرفته. ولذلك فإنَّ كل معارف البشر وفي مقدمتها ما عرف بعلوم "التوحيد أو العقيدة أو الكلام"؛ لن تستطيع أن تبلغ بالإنسان تلك الآفاق أو ترتاد به تلك المجاهل. من هنا كان علىٰ الإنسان ألا يكلف نفسه ولا قوىٰ وعيه ما هو فوق طاقتها، وما يتجاوز قدراتها، ويلتزم بالحدود التي وقف القرآن عندها فهي كافية له وافية، لا يحتاج لأن يتكلف سواها ولو حسنت الغاية التي يتغيَّاها.

فتناولات الكلاميين لكثير من قضايا عالم الأمر والغيب المطلق كان من قبيل التكلف المذموم الذي ما كان ينبغي لهم تكلفه أو التعرض له مهما كانت الدوافع والإغراءات، ولا يضير الإنسان ذلك، ولا يشينه أن يعرف قدر نفسه ويقف عنده. فقد ناقش الغيبيات دون أن يميز بين غيب مطلق استأثر الله بعلمه ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾﴾ [الجن: ٢٦] وغيب نسبي يتكشف عبر الزمان فيكون في مرحلة غيباً ومرحلة جزءاً من عالم الشهادة، فخلط بذلك بين عالمي الخلق الإلهي وعالم الإرادة الذي يتجلىٰ في تصريف الكون وشأنه وتسيير أحوال المجتمعات لسنن الغيب، وبذلك جمح الإنسان جموحاً بعيداً؛ مما أدّىٰ إلىٰ اضطراب عَلاقة الإنسان بعالمي الغيب والشهادة.

ث- تدعيمه لاتجاهات الجدل والمراء :

تأسست منهجية علم الكلام -كما سبق وأوضحنا- على الجدل؛ فترتب على ذلك -طبقاً للمنهجية الكلامية التي تتخذ من إثبات تهافت مقولات الخصم هدفاً لها- أن يتتبع كل فريق الطرق أو السبل التي تُفضي إلى هدم مقولات الخصم ليسقطها ويثبت مقولاته هو، ويعززها، وكذلك كل ما يمكن أن يترتب عليها ويتفرع عنها، بدلاً من معالجة القضية محل الاهتمام معالجة متكاملة. ومن ثمّ يسقط رهينة لهذا الهاجس فلا يستطيع الفكاك منه.

وقد قام علم الكلام على الجدل، والجدل جانب من جوانب منطق آرسطو؛ يقوم على تصورات، وتصديقات تنبثق عن الألفاظ. ويتعامل المجادل سواء كان في موقف المستدل، أو المعترض مع ما يجادل فيه، أو عنه تعاملاً ذاتياً يجعل هدفه الأساسي الانتصار على مقولة الخصم، ودحضها، وبيان صحة مقولاته، أو مذهبه، وتدعيمها وتعزيزها، بقطع النظر عن الحق، والباطل في حقيقة الأمر، وذاته، ولذلك فقد تحول المستدل إلى معترض، والمعترض إلى مستدل. ويختلف آنذاك الاستدلال، والاعتراض؛ فيثبت المستدل ما كان قد أبطله، وهو في موقع المعترض، ويبطل ما كان قد أثبته. ولذلك فإن ما يقوم على هذا الأساس؛ فإنه يقوم على جرف هار من غير قرار، يمكن أن ينهدم به في أية لحظة. وهذا من أخطر عيوب، ومآخذ علم الكلام.

وكان لهذا المنهج تأثيرٌ في العلوم الأخرى كأصول الفقه والفقه والتفسير. ومن ذلك أنّ الأصوليين في معالجتهم لموضوع علل الأحكام تأثروا بمذاهبهم الكلامية وانخرطوا في جدال نظري عقيم حول جواز

التعليل والغائية على الشارع الحكيم. فالذين ساغ في مذاهبهم الكلامية تعليل أفعال الله تعالىٰ وأحكامه، ولم يروا في ذلك ما ينافي التوحيد أو يخدشه، كان للتعليل في نظرهم مفهوم ينسجم مع هذا المذهب. والذين رأوا أنَّ القول بالتعليل هو نفسه القول بالغرض الذي ينافي التوحيد، وقفوا من التعليل ومن حقيقته موقفاً يتناسب مع مذهبهم.

فالمعتزلة يرون أنَّ لكل معلول علة مؤثرة بذاتها؛ أنّىٰ وجدت أنتجت شيئاً مشابهاً دون حاجة إلىٰ شيء آخر؛ فالعلة عندهم وصف ذاتي لا يتوقف علىٰ جعل جاعل ويُعبر عنه تارة بالمؤثِّر وتارة بالموجب. وهذا بناء علىٰ مذهبهم الكلامي وقولهم بالحسن والقبح العقليين ووجوب الأصلح.

أمَّا الأشاعرة فإنهم يذهبون إلىٰ أنَّ الله قد أناط المصالح بالأحكام تفضلاً منه، وإحساناً، ولو شاء لجعل المصلحة في ضد ذلك، وأنَّه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ له أن ينيطها بهذا الحكم أو سواه، ولو لم يكن ذلك عبثاً، وعلىٰ ذلك تكون العلل الشرعية مجرد أمارات لإيجاب الله تعالىٰ للأحكام عندها. وهم يقولون ذلك تخلصاً من مخالفة ما يذهبون إليه من منع تأثير الحادث بالقديم، والعلة حادثة، والحكم قديم، فلا يجوز تعليل القديم بالحادث. فأفعاله تعالىٰ لا تعلل بالأغراض، والأحكام ولا تتبع الحِكم والمصالح؛ وإنْ كانت هذه الحِكم من ثمراتها ولكنها ليست غائية لها.

ويرىٰ الماتريدية: أنَّ أفعال الله تعالىٰ مُعلَّلة بمصالح العباد ويخالفون المعتزلة بأنَّ الأصلح غير واجب عليه تعالىٰ، وإنما هو التفضل منه جَلَّ وَعَلَا والإحسان. ويردون حجة المانعين للتعليل تنزيهاً له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن الغرض

بأنَّ الغرض عائد إلىٰ العبد لتحقيق نفعه، أو لدفع الضرر عنه، فالعبد هو المستكمل بالغرض لا الباري جَلَّوَعَلَا.

وأمَّا الحنابلة فقد تعددت أقوالهم؛ فالقاضي أبو يعلىٰ يقول: ولا يجوز أن يفعل الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ الشيء لغرض ولا لداعٍ، خلافاً للقدرية والبراهمة والثنوية وأهل التناسخ وغيرهم من طوائف البدع ...

فالأغراض والعلل لا تجوز إلا علىٰ من جازت عليه المضار والمنافع ويكون محتاجاً. جاء في المسودة لآل تيمية: "... أطلق غير واحد من أصحابنا؛ أي الحنابلة، مثل أبي الخطاب، وابن عقيل، والحلواني وغيرهم في غير موضع، أنَّ علل الشارع إنما هي أمارات وعلامات نصبها الله أدلة علىٰ الأحكام فهي تجري مجرىٰ الأسماء... وهذا الكلام ليس بصحيح علىٰ الإطلاق، والكلام في حقيقة العلل الشرعية فيه طول. ذكر ابن عقيل وغيره أنها وإن كانت أمارات فإنها موجِبة لمصالح ودافعة لمفاسد، وليست من جنس الأمارات الساذجة العاطلة عن الإيجاب."[1]

أما العلل العقلية: فقد قالوا فيها: القياس العقلي حجة يجب العمل به ويجب النظر والاستدلال به بعد ورود الشرع، وبهذا قال جماعة من الفقهاء والمتكلمين من أهل الإثبات. وذهب قوم من أهل الحديث وأهل الظاهر فيما ذكره ابن عقيل إلىٰ أنَّ حجج العقول باطلة والنظر فيها حرام والتقليد واجب. وقد ذهب ابن تيمية إلىٰ أنَّ القول بالتعليل مظهر من مظاهر

(١) آل تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٣٤٥.

التوحيد المهمة؛ إذ أشار إلىٰ وجوب تضافر العلل وعدم جواز استقلال علة واحدة بالتأثير؛ إذ إنَّ الاستقلال بالفعل من خصائص رب العالمين.

وما نريد الخلوص إليه أنه كان من الممكن أن يكون التعليل منطلقاً مهماً لبناء الفكر المقاصدي في وقت مبكر من تاريخنا لولا أسباب أعاقت ذلك، علىٰ رأسها سيطرة الخطاب الكلامي علىٰ تلك المعالجات، مع أنَّه من أهم خصائص الإسلام الغائية. والغائية تظهر واضحة جلية عند ملاحظة أي جانب من جوانب الخلق. فما من مخلوق صغر أو كبر إلا لوجوده غاية، وله دور يؤديه في هذه الحياة علمه الإنسان أو جهله ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥]. وليس في الكون شيء يمكن أن يُقال إنَّه حدث بطريق المصادفة أو عن غير حكمة أو علة أو دور يؤديه. فالقول بالمصادفات مظهر من مظاهر الفكر الإحيائي البدائي العائد إلىٰ مرحلة النشأة الإنسانية.

لكن الإسلام أخرج الناس من ظلمات تلك المرحلة ونقلهم من فكر المصادفات إلىٰ فكر يعتمد التعليل المنهجي المنطقي الذي يؤدي إلىٰ اكتشاف العَلاقات بين الظواهر والأشياء، ويُوجِد حالة عقلية تستطيع الكشف عن سنن الله تعالىٰ في الكون والحياة والإنسان، وإدراك حسن تقديره جَلَّ وَعَلَا في كل شيء، ويحدث عن ذلك النشاط العقلي من العلوم والمعارف ما ينظم العقل الإنساني ويرشِّد مسيرته ويجعله قادراً علىٰ تجاوز الدلالات الجزئيَّة للأشياء والظواهر والحياة إلىٰ ربطها ببعضها بعضاً لاكتشاف شبكة العلاقات والمحتوىٰ الغائي لها: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ

وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقۡنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ﴿٣٩﴾﴾ [الدخان: ٣٨ - ٣٩] وعلى الجانب الآخر يكون المجادل أيضاً حريصاً على تكلّف إثبات خطورة الأخذ بمقولة الخصم، فيتذرع بكل ذريعة ويتوسل بكل وسيلة لإثبات لزوم ما يقدح في الإيمان عن القول بها وقد يصل بصاحبها إلى رميه بالكفر،(١) وذلك أدى إلى رفع مسائل فرعية، وقد تكون غير شرعية إلى منزلة أصول الدين، وأدى إلى إدراج مسائل في غير حقولها البحثية المناسبة ومن ثمّ عوجلت معالجات عقيمة.(٢)

وخلاصة القول فيما سبق يمكن إجماله فيما يأتي:

شكل الانحراف في التعامل مع علم الكلام جزءاً من الأزمة الفكرية التي عانت منها الأمة ونموذجاً من نماذج تأزيم الحل، فقد وضع علم

---

(١) عالج أحمد بن محمد بن علي الوزير (توفي١٣٧٢هـ) تأثير التكفير والتفسيق باللازم -أي بالتأويل- على المباحث الأصولية -كالإجماع والأخبار- معالجة نقدية. فبعد أن ساق المقصود بهما عند الأصوليين تطرق إلى بعض الفروق والتأويلات؛ فكافر التأويل هو: من أتى من المسلمين ما يستلزم الكفر غير متعمد، كالمشبهة وغيرهم من أهل البدع التي يلزم منها الكفر، وأمّا فاسق التأويل فهو: من أتى من المسلمين ما يستلزم الفسق غير متعمد كالبغاة مثل الخوارج- قال:" وهذا الباب المشؤوم - التكفير باللازم- هو الذي أوقع الأمة الإسلامية في المصائب الكبرى والفتن الشعواء، وتسربت منه الخلافات في المواضيع الفقهية والعلمية." انظر:

- الوزير، أحمد بن محمد بن علي. **المصفى في أصول الفقه**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط١، ١٩٩٦م، ص٣٩٧.

(٢) ومن الأمثلة التي يمكن سوقها هنا قضية التسعير والغلاء والرخص، فبدلاً من أن تُعالج بوصفها قضية اقتصادية افترسها الخطاب الكلامي؛ ليدخل بها في أَتون جدال عقيم لا يثمر عملاً، على ما سيأتي بيانه لاحقاً.

الكلام في أول الأمر ليكون حلاً وجزءاً من عملية الإصلاح الفكري والعقدي، والدفاع عن العقيدة الإسلامية وتثبيت قواعدها، وتمكين الخطاب الإسلامي من أدوات الدفاع والإقناع؛ ليعمل عمله في الساحة الفكرية والدعوية بعد أنْ شرعت العقائد المناقضة في مهاجمة عقيدة الإسلام، وذلك من خلال أطروحات وأفكار أناس تسلحوا بالفكر اليوناني ومنطقه وعلوم الأوائل من الفلاسفة الحيارىٰ والمفكرين الوثنيين، ولكنَّ تعامل عقلية الأزمة -التي تعامل بها بنو إسرائيل مع أمر الله لهم بذبح بقرة فتحول الحل وهو ذبح البقرة لكشف غموض جريمة القتل إلىٰ أزمات ومشكلات متفجرة- حوَّلت علم الكلام عن قصده وغايته، وجعلته جزءاً من الأزمة لا جزءاً من الحل. وبدلاً من أنْ يكون جزءاً من الدور الرسالي الدعوي الحضاري لأمة الإسلام تحول إلىٰ أداة للاقتتال بين المسلمين، وزاداً لخطاب معاكس ومناقض لغايات الخطاب الإسلامي ومقاصده، فصار وسيلة للفرقة، وإذكاء نيران الخلاف وعاملاً من عوامل تغذية الفتن داخل الصف الإسلامي، يكرس الفرقة الفكرية والتعصب للمذاهب الكلامية، وذلك قد أشغل المسلمين عن دورهم وعطل دور العقيدة السليمة في حياتهم. فلا حل لهذا الأزمات الفكرية المتفجرة إلا بالعودة إلىٰ القرآن الكريم.

الفصل الرابع:

نحو صياغة علم كلام جديد

أولاً: مدخل منهجي لتأسيس وعي متجاوز

١ - حاكمية القرآن وسلطان الرواية

القرآن الكريم خطاب الله الموجه إلىٰ البشرية كافة، بدأ بالشعوب الأميّة، ومروراً بالشعوب الكتابية للتصديق علىٰ ما أنزل الله علىٰ أنبيائهم؛ أي لإعادته إلىٰ حالة الصدق، مما خالف حالته السابقة التي أنزل عليها. ويهيمن بعد ذلك علىٰ ما ورد فيها من أصول، أو تزييف، أو اختلاط، أو اختلاف. ولأن البشر لا يستطيعون أن يقوموا بهذه المهمة. بالأمانة اللازمة، والدقة المطلوبة؛ فقد تولىٰ الله حفظ هذا القرآن بنفسه. فالذين أنزلت عليهم كتب سماوية سابقة، استحفظ عليها رهبانهم، والربانيين فيهم؛ فلم يستطيعوا حفظها ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَنَسُواْ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَآئِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱصْفَحْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٣﴾﴾ [المائدة: ١٣]، إذن فقد ثبت بالتجربة، عدم قدرة الربانيين، والأحبار علىٰ ما أوكل إليهم؛ لأسباب كثيرة: فخطاب الله ليس كخطاب غيره ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ﴿٥﴾﴾ [المزمل: ٥]. وهو قول نظمه الله كما نظم ورتب مواقع النجوم، فأي خلل أو تغيير، مهما نظر الإنسان إليه علىٰ أنه لن يؤثر علىٰ المعنىٰ؛ فإنه تشبه آياته مواقعها كمواقع النجوم إذا تغير موقعها؛ إذ يختل نظمه، وأسلوبه؛ مثل تغير موقع نجم من النجوم السماوية من مكانه؛

فسيتغير نظرة الكون إليه، حسب مكانه.

من هنا فقد تعهد الله بحفظ هذا القرآن، وحماية هذا الخطاب، من سائر عيوب الكتب، فقال: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [الحجر: ٩] فقد أنزل الذكر وحده بنفسه، ولم يستعن بأحد آخر في تأليفه، وضبط نظمه، وصياغة أسلوبه، وتولّىٰ حفظه، وحراسته إلىٰ يوم الدين؛ فبدأ نزوله منه، وينتهي به حين يقرأه بنفسه في اليوم الآخر علىٰ أهل الجنة، ومع ذلك تكفل بحفظه، مثل تفرده في تنزيله، تفرد بجمعه، وبيانه، وأمر رسوله ﷺ باتباعه كما يقرأ عليه دون استعجال، فقال له: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾﴾ [القيامة: ١٦]، وذلك يعني أنه حتىٰ هذه القراءات التي تُروىٰ تحتاج إلىٰ مراجعة في نور وهداية آيات الحفظ والجمع والبيان؛ فهي عصمة له.

والقراءات تبديل للكلمات بالرواية، والنصوص التي معنا تنص علىٰ أنه لا مبدل لكلمات الله، وأنه نزل نزولاً واحداً غير متكرر. وهذه الآيات كلها أفادت علماً بديهياً ما كان لأحد أن يجهل شيئاً منه؛ فكان المفروض أن يكون عامة المسلمين -بله علماؤهم- علىٰ يقين تام لا تشوبه أي شائبة من ظن أو شك؛ بسلامة هذا القرآن، فلا تتعدد فيه الألسن، ولا القراءات، ولا الألفاظ. ولذلك يجب أن يلفظ أي شيء بعيداً عن ذلك، ولم يكن من المتوقع أن يضل أي مسلم عن هذه البدهية. ولا شك أن حِكم الله كبيرة ودقيقة وشاملة، ورحمته واسعة في هذا الحفظ المبارك للقرآن المجيد، فهو حامل للنبوات، والرسالات كافة، وهو النبي والرسول بعد ختم النبوات والرسالات. لكن ثمة سنة الله في طول الأمد وقسوة القلوب؛ فكلما طال

الأمد بين أمة ورسولها قست قلوبها، فسرعان ما أطلت الفتنة الكبرىٰ بقرونها فتقاتل الناس. وقسوة القلوب هذه حجبت كثيراً من تأثير القرآن في قلوب المؤمنين به، وفتحت تلك القلوب والعقول لكثير من اتجاهات التقلب، والتغير بدرجة أذهلتهم عن خصائص القرآن ذاته، وصفاته.

ولأنّ الإنسان بقصوره الغريزي، يميل إلىٰ أن يجعل من ذاته مركزاً ينطلق منها في رؤية ما سواها فيسقط أسيراً لذاته، كان أن أسقط صفات الاحتمالية والنسبية علىٰ كتاب الله، بدلاً من أن يستمد من مطلقية كتاب الله العون علىٰ مغالبة نوازعه الذاتية، فبدأت الألسنة تتداول مقولات غثيثة؛ كمقولة إنّ القرآن حمَّال أوجه، وإنّ النصوص متناهية والوقائع غير متناهية. فانتهوا إلىٰ أن القرآن في حاجة إلىٰ مبيِّن خارجي؛ ففيه المشكل والمبهم والمنسوخ والحقيقة والمجاز، وما إلىٰ ذلك. وحكّموا خصائص ومعهود كلام العرب ببشريته علىٰ كلام الله تعالىٰ، فلم يعودوا يذكرون آيات عصمة الكتاب، وجمعه، وبيانه، بكونها أفعالاً إلهية، وهو ما فتح علىٰ القرآن أبواباً من الشر سمحت للبعض بأن يقول كلمة كفر صراح، بأن في القرآن لحناً، ونقصاناً وزيادة، وأن هناك آيات نُسخت تلاوةً وحكماً، وأخرىٰ نُسخت تلاوة وبقيت حكماً، ولا ندري كيف يستسيغ عقل نسخ الدليل، وإبقاء المدلول دون دليل، ونحن أمة نهاها الله عن قبول شيء بغير علم أو برهان. وكيف يستسيغ الناس أن يؤمنوا بقوله تعالىٰ: ﴿لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَـٰتِهِۦ ﴿١١٥﴾﴾ [الأنعام: ١١٥] سواء سموا ذلك قراءات أو روايات، أو أية تسمية أخرىٰ. إن هناك نقولاً كثيرةً جاءت في هذا الصدد تدل علىٰ مدىٰ

قسوةِ تلك القلوب التي استساغت أن تحمل علىٰ القرآن المجيد ما حملته، وما ذلك إلا لسلطان الرواية علىٰ عقولهم. إن الله قد حفظ القرآن المجيد بنفسه وبيَّن معانيه بذاته العلية؛ ليكون ذكراً بعد وفاة النبي ﷺ وحجة علىٰ العالمين إلىٰ يوم الدين.

وكأن الشيطان قد أوحىٰ لبعضهم بتلك المقولات الغثيثة التي جمع بعضها في كتاب "فصل الخطاب في تحريف كتاب رب الأرباب" لحسين بن محمد الطبرسي، وكذلك الأصوليون الذين تحدثوا عما ذكرنا، وكتب علوم القرآن التي حفلت بالمقولات التي تتحدث عن أن الآية الفلانية نسخت بآية كذا، وأن الآية الفلانية نزلت في بني فلان، وقرأوا أسباب النزول قراءة تؤكد علىٰ تاريخانية الكتاب. وسنذكر نماذج معدودة من تلك المقولات الغثيثة التي حملت علىٰ القرآن المجيد، ورددتها الأجيال، ودرستها معاهد العلوم الشرعية حتىٰ يومنا هذا، وزعموا أنها مرويات وثّقوا كثيراً منها بطرق الرواية، غير ناظرين إلىٰ أن الرواية مهما علا شأنها لا تصلح لنفي البدهي الضروري الذي علم بالضرورة، وبالبداهة، وأنه لو حدث وجاءت الرواية علىٰ معارضة العلم واليقين بالنسبة لآيات العصمة القرآنية لوجب نفيها بذلك العلم البدهي الضروري الذي دلت عليه آيات عصمة الكتاب الكريم، لكن ذلك لم يحدث للأسف الشديد.

الأصل في الرواية أنها نقل بشري لأخبار ووقائع ومأثورات صادرة عن بشر آخرين سابقين لمن رووا عنه القول، تأتي أحياناً بالعنعنة، كأن يقال: عن فلان، وتأتي بأخبرنا وحدثنا أو روينا... إلخ والهدف منها إثبات

صحة المنقول وتوثيقه. والقرآن المجيد كلام الله لا تتوقف عملية إثباته ولا حجيته على النقل والرواية، ولذلك فإن التحدي به لا يشتمل على القول بكثرة رواته أو ناقليه، بل بأن يأتوا بمثله أو بسورة واحدة في نظمه وأسلوبه وفصاحته وبلاغته وتأثيره. فذلك ما تحدى الله به.

ولا يجري التحدي بكثرة ناقليه، فقضية النقل جاءت متأخرة بعد ثبوت القرآن وثبوت قطعيته وحجيته. والقطع نفسه لم يجرِ ثبوته بالرواية أو كثرتها، بل تم ذلك ببلاغته وفصاحته ونظمه وأسلوبه. وما احتج أحد بقطعية القرآن المجيد بكثرة الناقلين على ثبوت القرآن وقطعيته وحجيته، لكن الكلام عن النقل والرواية وبناء قطعية الثبوت على تواتر الرواية كلام جاء بعد عصر التدوين وظهور عصر الفقه، فقد دخلت قضية القطع والظن إلى ميدان التداول المعرفي لدى المسلمين بعد ترجمة بعض معارف الأمم الأخرى. وبعد ظهور المذاهب الفقهية. فحينما ظن بعض الفقهاء إمكان قيام التعارض الداخلي بين الأدلة الشرعية، أو بين بعض الأدلة وأدلة أخرى؛ برزت مقولات عدة في ميادين الفقه والأصول بناء على أصل مبدأ التعارض. فأصّلوا للنسخ، فقالوا بنسخ الدليل المتقدم بالدليل المتأخر، وقالوا بالترجيح بقطعية الدليل مقابل الدليل الظني، وقالوا بالترجيح بالظهور والنصية وتضافر الأدلة وعموم البلوى وما إلى ذلك من أمور بسطوها.

وهنا حاولوا أن يعززوا من قيمة الرواية ويبينوا عدم الاقتصار فيها على تناقل الآثار والأخبار، فعدّوها وسيلة للقطع والظن في القرآن، فقالوا

بـأن القرآن في جملته قطعي الثبوت لنقله بالتواتر، ولكنه ظني الدلالة في غالب نصوصه، ولذلك فقد قبلوا قضية القراءات في القرآن وتعددها، فقالوا بوجود القراءات المتواترة وقراءات الآحاد والشاذة والضعيفة، وكان عليهم أن لا يُستدرجوا إلىٰ هذا المأزق؛ لأن الله منح القرآن العصمة علىٰ مستوىٰ الكلمة (لا مبدل لكلماته) وعلىٰ مستوىٰ الآية والسورة والقرآن كله، وربط بين قرآنه وآياته وسوره ومواقع النجوم فقال: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ٧٥﴾ [الواقعة: ٧٥]. ثم حين وجدوا أن الإلزام بالتواتر إذا قيل به علىٰ سبيل الإطلاق فسيلزم الناس بدعاوىٰ اليهود والنصارىٰ وكل الأديان الأخرىٰ وذلك أمر غير مقبول فاضطروا إلىٰ استبعاد وقوع التواتر في الآثار والآخبار عامة؛ لئلا يلتزموا بقبول دعاوىٰ الأمم الأخرىٰ في تواتر أديانها. ولقد جرَّت علينا قضية التعارض والتعادل والترجيح مقولات كثيرة لها آثار سلبية في علوم القرآن والحديث والفقه ونقل اللغات، إضافة إلىٰ المشكلات الكلاميَّة التي أشرنا إليها. وكنا في غنىٰ عن تحكيم الرواية علىٰ القرآن الكريم، واستدخال تلك المقولات في الساحة الفكرية الكلامية، فالقرآن في غنىٰ تام عن ربط قطعية ثبوته بالرواية بدلاً من ربطها بالتحدي والعجز عن الإتيان بمثله.

فالقرآن يشهد لنفسه بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهُۥ وَقُرۡءَانَهُۥ ١٧ فَإِذَا قَرَأۡنَٰهُ فَٱتَّبِعۡ قُرۡءَانَهُۥ ١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا بَيَانَهُۥ ١٩﴾ [القيامة: ١٧ - ١٩] فهذه الآيات تشير إلىٰ تراتبية الجمع ثم القراءة ثم البيان؛ بما يعني أنه لا يقرأ إلا علىٰ جمعه وبنائه الذي أراده الله؛ ليكون مُبيناً ويخرج لنا ما فيه من مكنونات. وعلىٰ ذلك

فليس من القرآن ما ليس داخلاً في جمعه وبنائه بين الدّفتين، وبهذا تُردّ الروايات الذاهبة إلىٰ أنّ جمع القرآن كان اجتهاداً من الصحابة، مهما كان شأنها، فجمع القرآن توقيف من الله تعالىٰ كما أخبرنا الله عن نفسه، وكذلك قراءته لم تُترك لاجتهاد الناسخين فقد كُتب بإملاء رسول الله باللسان الذي أُنزل به، فكل ذلك من تمام تبليغه ﷺ لكتاب ربه، فما كان ليغادر الدنيا تاركاً شيئاً من ذلك لأحد من الناس أيّاً من كانوا.

وعلىٰ ذلك فالروايات والأقوال الذاهبة إلىٰ وجود آيات من القرآن خارج هذا البناء، والقول بأنها نُسخت تلاوة وبقيت حكماً؛ إذ كيف يُبين حكم أو معنىٰ ما لا يُقرأ!! وكذلك الروايات التي تقول بأنَّ هذه الآية مع فلان ولم تكن مع غيره، أو أنّ هذه القراءة قراءة شاذة، وهذه متواترة وتلك آحاد؛ فذلك كله هبوط ونزول بمستوىٰ القرآن الكريم إلىٰ مستوىٰ المرويات من الآثار والأخبار. وما كان القرآن حديثاً يفترىٰ، وما كان ينبغي أن توضع عصمته الإلهية في حفظه وجمعه وتلاوته وقراءته وبيانه في مصاف المرويات. ولذلك فقد كان الأليق بأمة القرآن أن تقف عند حفظ القرآن وجمعه وترتيبه وكل ما يتعلق به بحفظ إلهي عرفنا أسبابه باستقراء تام أو ناقص أم لم نعرفها، فإن ذلك كله منسوب لمنزل الكتاب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، لا يستطيع أحد أن يضيف إليه أو يحذف منه، بمن في ذلك سيدنا محمد ﷺ الذي أنزل القرآن علىٰ قلبه، والذي خاطبه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾﴾ [الحاقة: ٤٤ - ٤٥] ﴿لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَـٰتِهِۦ ﴿١١٥﴾﴾ [الأنعام: ١١٥]. وكل الروايات التي تعارض هذه المسلمات ينبغي أن نتوقف

فيها لمعرفة كيف قيلت ولم قيلت!

وأما أن يقال بأن الرواية أمر سخره الله جَلَّوَعَلَا للحفظ فلا نوافقه بإطلاق، بل نقول إنَّ الحفظ الإلهي والجمع الإلهي والبيان الإلهي أفعال إلهية تُنسب إليه جَلَّوَعَلَا ومنه تَبَارَكَوَتَعَالَىٰ تستمد عصمتها، وأما الرواية فهي فعل بشري فيه ما في كل بشري من نقص وقصور وعوار، ولذا فهي لا يمكن أن ترقىٰ لحمل هذه الأمانة الثقيلة، فكيف يكون للأدنىٰ فضل علىٰ الأعلىٰ؟ وكيف للظني أن يحتمل القطعي ويحفظه؟ أما نسبة الفضائل إلىٰ آل البيت أو الصحابة بالقول بأن هذه الآية كانت مع فلان ولم تكن مع غيره، وما يقتضيه ذلك من أن فلاناً لو مات قبل أن ينقل للناس هذه الآية لضاعت، فهو أمر ما ينبغي أن يقوله مؤمن بالقرآن موقن بأنه كتاب الله الذي عصمه وتولىٰ حفظه وجمعه وقراءته وبيانه، وعصمه من العوج والتغيير والتبديل والاختلاف وسائر عوارض كلام البشر. ولذلك كان متحدياً معجزاً؛ إذ لو اجتمعت الإنس والجن علىٰ أن يأتوا بمثله علىٰ أي مستوىٰ من المستويات لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً. والله تَبَارَكَوَتَعَالَىٰ قد أكد أنه معصوم بأن يختلط بكلام البشر. حتىٰ الرسول الأمين الذي تلقاه عن ربه توعده الله جَلَّوَعَلَا بأنه لو تقول علينا بعض الأقاويل -والبعض يتناول الكلمة الواحدة- لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من أحد عنه حاجزين.

ولذلك فإن ما ملأ الناس به الكتب التي وضعوها تحت اسم علوم القرآن، وأتوا بها بالعجب العجاب الذي سوّىٰ بين كتاب الله وأقوال

رسوله، ثم بين كتاب الله والأخبار والآثار التراثية، وفتحوا على الكتاب العزيز أبواباً من الضلال والانحراف، بحاجة إلى مراجعة وتفكيك، ليُعاد بناؤها بتصديق قرآني. وإن كان لهذه العلوم والروايات حسنة فهي أنها كانت دليلاً قوياً على حفظ كتاب الله من قبل الله عَزَّوَجَلَّ، وأنه لم يترك حفظه لأحد من خلقه؛ فهذه العلوم والروايات لو تركت لمفاعيلها لأسلمتنا إلى عاقبة محتومة وهي تحريف القرآن فعلياً، ولكن حال بينها وبين ذلك عهد الله بحفظ كتابه.

٢- أمثلة على الروايات التي تناقض حفظ الله تعالى للقرآن

وكذلك الروايات التي زعمت أن في القرآن لحناً نتج عن أخطاء الناسخين واختلاف ألسنتهم في العربية، وروي هذا القول عن عثمان وعائشة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا وأنّ العرب ستقيمه بألسنتها[١] وأن في القرآن ما هو شاذ.

---

(١) أخرج أبو عبيد في فضائله وسعيد بن منصور، وابن أبي شيبة، وابن جرير، وابن أبي داوود، وابن المنذر، عن عروة، قال: "سألت عائشة عن لحن القرآن: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ ﴿٦٩﴾﴾ [المائدة: ٦٩] ﴿وَٱلۡمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَۚ وَٱلۡمُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [النساء: ١٦٢] و ﴿إِنۡ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ ﴿٦٣﴾﴾ [طه: ٦٣] فقالت: يا ابن أختي هذا عمل الكتّاب أخطأوا في الكتاب."

وأخرج ابن أبي داوود، عن سعيد بن جبير، قال: "في القرآن أربعة أحرف: ﴿وَٱلصَّٰبِـُٔونَ﴾ [المائدة: ٦٩]، ﴿وَٱلۡمُقِيمِينَ﴾ [النساء: ١٦٢]، ﴿فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٠﴾﴾ [المنافقون: ١٠] و﴿إِنۡ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طه: ٦٣]".

وأخرج ابن أبي داوود، عن عبد الأعلى، عن عبد الله بن عامر القرشي، قال: "لما فُرغ من المصحف أُتي به عثمان، فنظر فيه، فقال: قد أحسنتم وأجملتم، أرى شيئاً من لحن ستقيمه العرب بألسنتها. قال ابن أبي داود: هذا عندي يعني بلغتها، وإلا فلو كان فيه لحن لا يجوز في كلام العرب جميعاً لما استجاز أن يبعثه إلى قوم يقرأون." =

وقال البلقيني عمّا نقله عن السيوطي في الإتقان: "اعلم أنّ القاضي جلال الدين البلقيني قال: القراءة تنقسم إلىٰ متواتر وآحاد وشاذ. فالمتواتر القراءات السبعة المشهورة والآحاد قراءات الثلاثة التي هي تمام العشر، ويلحق بها قراءة الصحابة، والشاذة قراءة التابعين كالأعمش ويحيىٰ بن وثاب وابن جبير ونحوهم."[1] وما هو خارج عن السياق، وما هو لحن وخارج عن مستقيم كلام العرب. كل تلك الأقاويل الغثيثة والموضوعات الرديئة ينبغي علىٰ مراكز الدراسات الدينية والحوزوية تنزيه القرآن عنها والنأي بكتاب الله عن دائرة المطاعن التي فتحت بسبب هذه المباحث الشاذة. ونتوقع ونأمل من مؤسسات التعليم الديني والكليات والجامعات المتخصصة أن تنقذ القرآن من علوم القرآن وما اشتملت عليه من بلايا وانحرافات، وما فتحت عليه من أبواب شر ما زلنا نعاني منها حتىٰ اليوم.
ذهب الواحدي في كتاب أسباب النزول -كما نقل عنه الزركشي- إلىٰ: "وإذا جاز أن يكون قرآن يُعمل به ولا يُتلىٰ، وذلك لأنّ الله أعلم

= وأخرج ابن أبي داوود، عن عكرمة، قال: "لما أُتي عثمان بالمصحف رأىٰ فيه شيئاً من لحن، فقال: لو كان المملي من هذيل، والكاتب من ثقيف لم يوجد فيه هذا." انظر:

- السيوطي، **الدر المنثور**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٤٥.

ونحن لا نستند في ردّها ورفضها إلىٰ ما سلكه القوم في ذلك -بمن فيهم ابن تيمية- من عدم استجازة أن يعلم عثمان بن عفان وسائر الصحابة بلحن في القرآن ويتركوه علىٰ حاله، بل إننا نستند في ردها ودحضها إلىٰ القرآن نفسه، الذي تعهد الله فيه بأن يحفظ قراءته: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَـٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾﴾ [القيامة: ١٧ - ١٨].

(١) السيوطي، جلال الدين. **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: سعيد المندوه، بيروت: دار الفكر، ط١، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م)، ج١، ص٢٠٣.

بمصالحنا، وقد يجوز أن يعلم من مصلحتنا تعلق العمل بهذا الوجه."[1]

ولعله يقصد ما سموه -زوراً- آية الرجم التي يُروىٰ أنها كانت مما يُتلىٰ ثم نُسخت تلاوتها وبقي حكمها معمولاً به. وفي الحقيقة هي آية من التوراة وليست من القرآن المجيد، وهي ما تزال في بعض نسخ التوراة بلفظها، واختلط الأمر علىٰ بعض الرواة الذين ظنوا أنّ قوله: "مما أنزل الله"[2] أي في القرآن وفي بعض الروايات: "كانت فيما يُتلىٰ" وتوهم البعض أنّ المراد (فيما يُتلىٰ من القرآن) والأمر ليس كذلك، بل المراد "فيما يتلىٰ من التوراة".

ووردت روايات يفيد بعضها بأنها كانت في سورة النور، وبعضها أنها كانت من الأحزاب، ولتعليل عدم وجودها في القرآن ما بين الدفتين ذهبت روايات إلىٰ أن الرسول ﷺ هو من امتنع عن إثباتها أو تدوينها،[3]

---

(١) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٤١.

(٢) أخرج البخاري بسنده عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال عمر بن الخطاب: "لقد خشيت أن يطول بالناس زمان حتىٰ يقول قائل لا نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، ألا إنَّ الرجم حق علىٰ من زنا وقد أحصن إذا قامت البينة أو كان الحمل أو الاعتراف، قال سفيان: كذا حفظت ألا وقد رجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده." انظر:

- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٥٠٣، حديث رقم: ٦٤٤١.

(٣) أخرج الحاكم من طريق كثير بن الصلت قال: كان زيد بن ثابت وسعيد بن العاص يكتبان المصحف فمرا علىٰ هذه الآية، فقال زيد: سمعت رسول الله ﷺ يقول: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة، فقال عمر: لما نزلت أتيت النبي ﷺ فقلت: أكتبها؟ فكأنه كره ذلك. فقال عمر: ألا ترىٰ أن الشيخ إذا زنا ولم يحصن جلد، وأن الشاب إذا زنا وقد أحصن رجم. انظر:

- الطبري، محمد بن جرير. **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة: دار هجر، ط١، ٢٠٠١م، ج٣، ص١٥٦ وما بعدها. =

وذهبت أخرىٰ إلىٰ أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هو من امتنع.[1]

ومثل ذلك روايات عند الشيعة الإمامية تتكلم عن آيات الولاية للإمام عليّ: تدخَّل الصحابة أو بعضهم ورفعوها من المصحف، أو أكلتها داجن، وأنّ أحداً لم يجمع القرآن كله إلا الأئمة ومنها:

- "...عن أبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه قال: ما يستطيع أحد أن يدعي أنه جمع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الأوصياء."

= قال ابن حجر في الفتح: "فيستفاد من الحديث السبب في نسخ تلاوتها لكون العمل علىٰ غير الظاهر من عمومها." انظر:

- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق: محب الدين الخطيب، رقّمه: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، ج١٢، ص١٤٣.

ما كل هذا التخليط؛ آية من القرآن يكره رسول الله أن تُكتب، وكأنه يستدرك علىٰ الله خطأً، وحكم لا يتماشىٰ مع لفظ الآية المزعومة ومعناها!! فلماذا أنزلت الآية إذن!!

(١) أخرج ابن الضرير في فضائل القرآن عن يعلي بن حكيم عن زيد بن أسلم أنّ عمر خطب في الناس، فقال: "لا تشكّوا في الرجم فإنه حق، ولقد هممت أن أكتبه في المصحف، فسألت أبي بن كعب فقال: ألست أتيتني وأنا استقرئها رسول الله ﷺ، فدفعت في صدري وقلت: تستقرئه آية الرجم وهم يتسافدون تسافد الحمر". قال ابن حجر: وفيه إشارة إلىٰ بيان السبب في رفع تلاوتها وهو الاختلاف. انظر:

- ابن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج١٢، ص١٤٣.

ونحن لا نشك في اختلاق الرواية ولكن العجب من حافظ الأمة كيف جازت علىٰ حسه النقدي. يُراجع في الروايات التي تدور حول جمع القرآن وأنه لم يكن توقيفاً من الله تعالىٰ. انظر:

- العلواني، طه جابر، **نحو موقف قرآني من النسخ**، مصر، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٧م.

- "...عن جابر قال: سمعت أبا جعفر عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ يقول: ما من أحد من الناس يقول إنه جمع القرآن كله كما أنزل الله إلا كذاب، وما جمعه وما حفظه كما أنزل الله إلا عليّ بن أبي طالب والأئمة من بعده."

- "...سأل رجل أبا جعفر عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ فقال أبو جعفر: ما يستطيع أحد أن يقول أنَّه جمع القرآن كله غير الأوصياء."(١)

الرواية التي أوردها الصفار تحت باب (في أنَّ الأئمة عندهم جميع القرآن): "...قرأ رجل على أبي عبد الله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وأنا أسمع حروفاً من القرآن ليس على ما يقرأها الناس، فقال أبو عبد الله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: مه مه كُفَّ عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم... وأخرج المصحف الذي كتبه عليّ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وقال أخرجه عليّ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ إلى الناس حيث فرغ منه وكتبه فقال لهم: هذا كتاب الله كما أنزل على محمد. قالوا: هو ذا عندنا مصحف جمع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه. قال: أما والله لا ترونه بعد يومكم هذا... ."(٢)

- الرواية التي أوردها الكليني (توفي ٣٢٩هـ): "عن أبي بصير قال:

---

(١) الصفار، محمد بن الحسن. **بصائر الدرجات**، تحقيق: الحاج ميرزا حسن كوچه باغي، طهران: منشورات الأعلمي، ١٤٠٤هـ، ص٢١٣-٢١٤.

(٢) المرجع السابق، ص٢١٣.

وهذه الرواية لا تصح بحال وهي تناقض العصمة الإلهية للكتاب: إنا نحن نزلنا، ثم إن علينا جمعه، فأي هجر للكتاب وأي أعراض عنه وقع فيه هؤلاء الذين زعموا ذلك، وهم بتلك المقولات الغثيثة أعلنوا الحرب.

...ثم أتىٰ الوحي إلىٰ النبي ﷺ: ﴿سَأَلَ سَآئِلُۢ بِعَذَابٖ وَاقِعٖ ۝١ لِّلۡكَٰفِرِينَ لَيۡسَ لَهُۥ دَافِعٞ ۝٢﴾ [المعارج: ١ - ٢] قال: قلت: جعلت فداك إنا لا نقرؤها هكذا، فقال: هكذا والله نزل بها جبرائيل علىٰ محمد ﷺ، وهكذا هو مثبت في مصحف فاطمة عَلَيۡهَاٱلسَّلَامُ ..."[1]

وهناك روايات أخرىٰ علىٰ شاكلة هذه الرواية. وتجنباً للإطالة لن نوردها هنا، ولكننا سنورد تعليق الميرزا أبو الحسن الشعراني (توفي ١٣٢٠هـ) علىٰ هذه الرواية، الذي أورده في حاشية التعليقات علىٰ كتاب "شرح أصول الكافي" حيث قال: "احتمال السقط في القرآن زعم باطل عند أكابر العلماء والمحدثين. وردّ رواية أبي بصير التي في طريقها سليمان الديلمي: (الذي قيل فيه إنه كان كذاباً غالياً وكذلك ابنه الراوي عنه)... ."[2]

صحيح أننا لا نستطيع تحديد نسبة من يؤمنون بعدم تحريف القرآن في مقابل من يذهبون إلىٰ ذلك في أوساط العلماء والمحدثين من الإمامية، إلا أننا نستطيع أن نستنتج مطمئنين أنّ الفريق الأول لم يكن أقلية –علىٰ الأقل من حيث الكيف– فالعلماء الذين ينتمون له هم أعلام المذهب الإمامي الذين رسموا مساره وكانت لهم مدارس سادت في أوساط

---

(١) الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحق. **الكافي**، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣ش، ج٨، ص٥٧.

(٢) المازندراني، مولىٰ محمد صالح. **شرح أصول الكافي**، تعليقات: الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح: السيد علي عاشور، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠)، ج١١، ص٣٩١.

المذهب العلمية لقرون، كشيخ الطائفة الطوسي الذي سيطرت أفكاره على الساحة الإمامية لقرون حتى حبس من أتى بعده على تقليده، إلى أن قامت مدرسة الحلة وأبرز أعلامها العلامة الحلي، والتي يؤرخ بها لبداية مرحلة جديدة في المذهب الإمامي تقوم على العقل والاجتهاد، إلى أن برز التيار الأخباري الحديث الذي سيطر على الساحة الإمامية لقرنين (١١-١٢هـ) وكان من أسس لهذا التيار الشيخ محمد أمين الإسترابادي في كتابه الفوائد المدنية حتى استعاد الأصوليون حضورهم وقوتهم. وكان لهذا التيار دور بارز في إعادة طرح فكرة تحريف القرآن بقوة على الساحة الإمامية، وكان الفيض الكاشاني (توفي ١٠٩١هـ) هو من افتتح هذا الأمر حيث ذهب في المقدمة السادسة من تفسيره الصافي إلى القول بتحريف القرآن بعد أن ساق الروايات التي تؤيد قوله: "أقول: المستفاد من مجموع هذه الأخبار وغيرها من الروايات من طريق أهل البيت (ع) أنّ القرآن الذي بين أظهرنا ليس بتمامه كما أنزل على محمد ﷺ. منه ما هو خلاف ما أنزل الله، ومنه ما هو مُغير ومُحرف وإنه قد حذف عنه أشياء كثيرة منها اسم علي (ع) في كثير من المواضع ومنها غير ذلك، وأنه أيضاً ليس على الترتيب المرضي عند الله وعند رسوله ﷺ" ثم ساق أمثلة مما أورده علي بن إبراهيم في تفسيره على مواضع التحريف المزعومة ومنها (كنتم خير أئمة) بدلاً من (كنتم خير أمة). وقد تابعه في ذلك بعض الأخباريين مثل: نعمة الله الجزائري (توفي ١١١٢هـ) والمحدث الشيخ يوسف البحراني (توفي ١١٨٦هـ) والمازندراني (توفي ١٠٨١هـ).

ورغم ذلك لم يعمد الكاشاني إلىٰ إسقاط مرجعية القرآن -بحسب ما خلص له حيدر حب الله-، فقد استوقفته ملاحظة صارخة: "وهي أنّ مقولة التحريف تستدعي عدم إمكان الرجوع بعد ذلك إلىٰ النص القرآني، رغم أننا مُلزمون بالتمسك بالقرآن وعرض الروايات عليه. وهذه الملاحظة التي شكلت بداية مساند قوي لسقوط الدلالات القرآنية لدىٰ التيار الأخباري، سجلها الكاشاني نفسه في كتبه "الوافي" و"علم اليقين" و"المحجة البيضاء"، لكنه هناك عدّها دليلاً قوياً لردّ نصوص التحريف، وحملها علىٰ أنها أرادت تفسير القرآن لا القرآن نفسه، أو أنّ التحريف أريد منه التحريف المعنوي لا التحريف اللفظي. أما في تفسير "الصافي" فحاول ردها لإبقاء فكرة التحريف، وفي الوقت نفسه عدم المساس بالدلالة القرآنية؛ وذلك عبر القول بأنّ التغيير الذي تتحدث عنه نصوص التحريف لا يخلّ بالمقصود كثيراً؛ كحذف اسم علي وآل محمد ﷺ، حيث لا يؤدي ذلك إلىٰ خسارة قدرة التعميم في النص، فلا هدر للنص رغم التحريف، أو بالقول بأنهم عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ كانوا يتداركون ما فاتنا من النقص، ومن ثم فلنا الرجوع للكتاب وما نقص نأخذه عنهم عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ ... فلم يكن دور الفيض الكاشاني هدم مرجعية القرآن، بقدر ما ساهمت دراساته القرآنية في تعزيز هذا الهدم... ولهذا وجدنا فيما بعد النباطي الفتوني (ق١٢هـ) يعتبر أنّ السر في الإرشاد إلىٰ أمر الولاية والإمامة، والإشارة إلىٰ فضائل أهل البيت عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ، وفرض طاعتهم، هو وقوع التغيير في القرآن والتحريف."[(١)]

---

(١) حب الله، حيدر. **نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي**، بيروت: دار الانتشار العربي، ط١، ٢٠٠٦م، ص٣١٦ - ٣١٧.

وقد انخرط الأصوليون وأصحاب الاتجاه العقلي في رد دعوىٰ التحريف مع تفاوت بينهم من حيث رد روايات التحريف والنقصان أو تأويلها. ففي كتاب "كشف الغطاء" للشيخ جعفر الجناحي -المعروف بكاشف الغطاء (توفي ١٢٢٨هـ)- ذهب إلىٰ أنه: "...لا زيادة فيه من سورة ولا آية من بسملة وغيرها لا كلمة ولا حرف، وجميع ما بين الدفتين مما يتلىٰ كلام الله تعالىٰ بالضرورة من المذهب بل من الدين وإجماع المسلمين وأخبار النبي ﷺ والأئمة الطاهرين عَلَيۡهِمُ ٱلسَّلَامُ... المبحث الثامن في نقصه: لا ريب في أنه محفوظ من النقصان بحفظ الملك الديان كما دل عليه صريح القرآن... وما ورد من أخبار النقيصة تمنع البديهة من العمل بظاهرها... فلا بد من تأويلها بأحد وجوه، أحدها: النقص مما خلق لا مما أنزل، ثانيها: النقص مما أنزل إلىٰ السماء لا مما وصل إلىٰ خاتم الأنبياء، ثالثها: النقص في المعاني، رابعها: أنّ الناقص من الأحاديث القدسية. والذي أختاره: أنّ المنزل من الأصل ناقص في الرسم وما نقص منه محفوظ عند النبي ﷺ، وأما ما كان للإعجاز الذي شاع في الحجاز وغير الحجاز فهو مقصور علىٰ ما اشتهر بين الناس لم يغيره شيء من النقصان من زمن النبي ﷺ إلىٰ هذا الزمان... ."(١)

وقد أفرد السيد الخوئي معالجة لهذه القضية في تفسيره البيان، فبعد أن أكد عدم وقوع تحريف في القرآن؛ إذ قال: "المعروف بين المسلمين عدم وقوع

---

(١) كاشف الغطاء، جعفر. **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، أصفهان: مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤٢٢هـ، ج٢، ص٢٩٨.

التحريف في القرآن وأن الموجود بأيدينا هو جميع القرآن المنزل على النبي ﷺ، وقد صرح بذلك كثير من الأعلام منهم: رئيس المحدثين الصدوق محمد بن بابويه، وشيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي... ومنهم: العلامة الجليل الشهشهاني في بحث القرآن من كتابه العروة الوثقى. ومنهم المحدث الشهير المولى محمد القاساني...، ومنهم بطل العلم المجاهد محمد جواد البلاغي في مقدمة تفسيره آلاء الرحمن." ثم ساق شبهات القائلين بالتحريف ورد عليها ومن ذلك: "الشبهة الثانية: أنّ علياً عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كان له مصحف غير المصحف الموجود وقد أتى به إلى القوم فلم يقبلوه... وللجواب على ذلك: أنّ وجود مصحف لأمير المؤمنين (ع) يغاير القرآن الموجود في ترتيب السور مما لا ينبغي الشك فيه [فقد أوضح الخوئي في كتابه "الاجتهاد والتقليد" بأنّ مصحف علي مرتب على حسب النزول، ومع ذلك أكد هناك أيضاً أنّ جمع القرآن تم في عهد رسول الله، واستشهد بما أورده الحاكم النيسابوري في جمع القرآن على عهد رسول الله ﷺ من قول زيد بن ثابت: كنا عند رسول الله نؤلف القرآن من الرقاع، وكذلك مجاهرة ابن عمر في جمعه القرآن وقراءته كل ليلة...]. كما أنّ اشتمال قرآنه على زيادات ليست في القرآن الموجود وإن كان صحيحاً، إلا أنه لا دلالة في ذلك على أنّ هذه الزيادات كانت من القرآن وأسقطت عنه بالتحريف، بل الصحيح أنّ تلك الزيادات كانت تفسيراً بعنوان التأويل أو بعنوان التنزيل من الله شرحاً للمراد... وعلى ذلك يحمل ما ورد من ذكر أسماء المنافقين في مصحف أمير المؤمنين... ."[1]

---

(١) السيد الخوئي. **البيان في تفسير القرآن**، إيران: منشورات دار أنوار الهدى، ط٨، ١٩٨١م، ص١٩٧-٢٥٧.

وفي رده للشبهة القائلة بأنّ الروايات المتواترة عن أهل البيت (ع) قد دلت على تحريف القرآن، أوضح أنّ كثيراً من تلك الروايات ضعيف السند، حيث نقل جملة منها من كتاب أحمد بن محمد السياري الذي اتفق علماء الرجال على فساد مذهبه وأنه يقول بالتناسخ، ومن علي بن أحمد الكوفي الذي ذكر علماء الرجال أنه كذاب وفاسد المذهب، إلا أنه عاد وقال: "إن كثرة هذه الروايات تورث القطع بصدور بعضها عن المعصومين ولا أقل من الاطمئنان بذلك". وعرض روايات التحريف وقام بتصنيفها: فالطائفة الأولى منها هي الروايات التي دلت على التحريف بعنوانه، إلا أنه يُراد منها حمل الآيات على غير معناها الذي يلازم إنكار فضل أهل البيت. والطائفة الثانية: هي الروايات التي دلت على أنّ بعض الآيات المنزلة من القرآن قد ذكر فيها أسماء الأئمة (ع) وهي كثيرة، ثم سردها وأجاب على ذلك بـ: "أنا قد أوضحنا أنّ بعض التنزيل كان من قبيل التفسير وليس من القرآن نفسه... وإلا فلا بد من طرح هذه الروايات لمخالفتها للكتاب والسنة... ويعارض جميع هذه الروايات صحيحةُ أبي بُصير المروية في الكافي: قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ ۝٥٩﴾ [النساء: ٥٩] فقال: نزلت في علي بن أبي طالب والحسن والحسين عَلَيۡهِمَاٱلسَّلَامُ، فقلت له: إنَّ الناس يقولون فما له لم يسمّ علياً وأهل بيته في كتاب الله، قال (ع): فقولوا لهم إنّ رسول الله ﷺ نزلت عليه الصلاة ولم يسم لهم ثلاثاً ولا أربعاً حتى كان رسول الله ﷺ هو الذي فسر لهم ذلك...؛ فتكون هذه الصحيحة حاكمة على جميع تلك الروايات...

الطائفة الثالثة: الروايات التي دلت على وقوع التحريف في القرآن بالزيادة والنقصان، وأنّ الأمة بعد النبي غيرت بعض الكلمات وجعلت مكانها كلمات أخر... والجواب: بعد الإغضاء عما في سندها من الضعف أنها مخالفة للكتاب والسنة والإجماع... الطائفة الرابعة: هي الروايات التي دلت على التحريف في القرآن بالنقيصة فقط. والجواب: أنه لا بد من حملها على ما تقدم في معنى الزيادات في مصحف علي، وإن لم يمكن ذلك الحمل في جملة منها فلا بدّ من طرحها لأنها مخالفة للكتاب والسنة... على أنّ أكثر تلك الروايات ضعيفة السند، وبعضها لا يحتمل صدقه في نفسه. وقد صرح جماعة من الأعلام بلزوم تأويل هذه الروايات أو لزوم طرحها. وممن صرح بذلك المحقق الكلباسي، والمحقق البغدادي شارح الوافية، والمحقق الكركي الذي ألف في ذلك رسالة مستقلة، وذكر فيها أنّ ما دل من الروايات على النقيصة لا بد من تأويلها أو طرحها، فإنّ الحديث إذا جاء على خلاف الدليل من الكتاب والسنة المتواترة والإجماع، ولم يمكن تأوّله، ولا حمله على بعض الوجوه، وجب طرحه.

أقول -أي السيد الخوئي- أشار المحقق الكركي بكلامه هذا إلى أن الروايات المتواترة قد دلت على أنّ الروايات إذا خالفت القرآن لا بدّ من طرحها. فمن تلك الروايات:

- ما رواه الشيخ الصدوق بسنده الصحيح عن الصادق (ع): (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام إلى الهلكة ... فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه...).

- وما رواه الشيخ الجليل سعيد بن هبة الله القطب الراوندي بسنده الصحيح إلى الصادق (ع): "إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردّوه..."

وفي تفسير "الميزان" برهن السيد الطباطبائي (توفي ١٤١٢هـ) على أن القرآن الذي وصفه الله بأنه ذِكْر محفوظ على ما أُنزل مصون بصيانة إلهية من الزيادة والنقيصة والتغيير كما وعد الله نبيه. "وخلاصة الحجة أن القرآن أنزله على نبيه ووصفه في آيات كثيرة بأوصاف خاصة، لو كان تغير في شيء من هذه الأوصاف بزيادة أو نقيصة أو تغيير في لفظ أو ترتيب مؤثر فَقَد آثار تلك الصفة..."[١]

وممن نفوا وقوع تحريف في القرآن السيد محمد باقر الصدر والعلامة محمد مهدي شمس الدين، والعلامة السيد محمد حسين فضل الله، الذي أكد على معصومية القرآن من أي تحريف، وأنّ الروايات القائلة بذلك لا تصمد أمام نقد السند والمتن، ورغم ذلك فإنّ هذا الاتجاه القائل بتحريف القرآن لم يستطع أن يفرض نفسه على الواقع، فليس هناك في مشارق الأرض ولا مغاربها نسخة من القرآن الكريم غير تلك المتداولة عند مختلف الطوائف الإسلامية.

وخلاصة الأمر فيما سبق:

---

(١) المرجع السابق، ص٢١٠-٢٥٧.

ليس كل الشيعة يذهبون إلىٰ القول بتحريف القرآن ونقصه، وأنّ التيار القائل بعدم التحريف قديم وأعلامه هم أعلام المذهب الإمامي؛ فليس تياراً طارئاً نشأ من رحم التقية ليتملق أتباع المذاهب الأخرىٰ، خاصة وأنّ هؤلاء العلماء اشتُهرت سائر آرائهم المخالفة لسائر المذاهب بل والصادمة في بعض القضايا.

وليس هناك مصحف (أو قرآن) آخر متداول بين الشيعة غير القرآن المعروف، وحتىٰ هؤلاء الذين يؤمنون بالنقص فيه يؤمنون بأنّ القرآن كما أُنزل محفوظ عند الأئمة، وأنهم مكلفون بما بين الدّفتين، وأنّ الآيات الناقصة لا تضر بالسياق القرآني. وأنّ الصحف التي ليست قرآناً وإنما هي كتب روايات خُص بها الأئمة هي عند الأئمة وحدهم ولن تخرج للناس إلا بظهور الإمام الثاني عشر المهدي المنتظر.

وجوهر القضية هو سؤال: هل جمع القرآن اجتهاد من الصحابة أم توقيف من الله عَزَّوَجَلَّ؟ وكان من المفترض أن نرجع إلىٰ كتاب الله ليجيب، لكن ما حدث غير ذلك، فأسلمنا آذاننا لروايات غثة، وُضعت في أزمنة الفتن والاستقطابات، فهناك من كان يريد رفع قدر الصحابة بأنهم من حفظوا كتاب الله من الضياع، في مقابل من أراد الحطّ منهم، ورفع أهل البيت. في حين أنّ الله لم يترك أمر كتابه لأحد من البشر، كما صرح في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ [القيامة: ١٧ - ١٩].

إنّ اليقين بأنّ كتاب الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ تام كامل ومحفوظ علىٰ مستوىٰ الحرف والكلمة ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ﴿١١٥﴾﴾ [الأنعام: ١١٥]

وأنّ آياته أُحكمت حتىٰ صارت بنية واحدة لو غُيرت في الآية كلمة أو حرف فإنّ البناء كله ينهار ويسقط النظم ويفقد الأسلوب تحديه وتأثيره. والقرآن كله من الفاتحة إلىٰ الناس يشهد لهذه الحقيقة اليقينية التي لا تقبل شكاً ولا مراء من أي نوع كان، فمن آمن بهذه الحقيقة المشرقة فقد آمن علىٰ بينة وعلىٰ هدىٰ، ومن لم يؤمن بها بشكل من الأشكال وزعم أنّ في القرآن نقصاً أو زيادة أو خطأً أو تحريفاً فقدْ فقدَ إيمانه وسقط في الضلال. وهذه المسلّمة بقيت يقينية ما شاء الله لها أن تبقىٰ. وركب بعض الناس الصعب والذلول في مسائل الرواية وأقبلوا عليها وسولوا لأنفسهم أن يرووا ويتناقلوا أقبح المقولات وأشنعها، وسوغوا لأنفسهم ذلك بقولهم الساقط:" ناقل الكفر ليس بكافر" متجاهلين الفرق بين الشهادة والرواية. فلو استدعىٰ الحاكم أحداً ليشهد علىٰ أحد بما سمع وكان سمع كلمة الكفر واقتضت الشهادة أن يذكرها كما سمعها فهذا شيء، ولكن أن يروي مجرد الرواية فإنه شيء. لكنهم تحت ظل هذا القول الساقط نقلوا من الكفر ما شاء لهم الشيطان أن يضعه علىٰ ألسنتهم، وكل منهم ينسب العهدة والمسؤولية إلىٰ من روىٰ عنه، حتىٰ قال بعضهم من أسند فقد أُعذر، فيكفيه أن يعنعن عن فلان عن فلان ويشيع بين الناس من الكفر وأقوال الكافرين ما يشاء وما يريد.

وقد يستدل بعضهم بأنّ القرآن نفسه كان يذكر في كثير من الأحيان ما يقوله أهل الكفر والشرك ثم يرد عليه. والقرآن لم يفعل ذلك ليروي عن أهل الكفر والشرك أو ليشيع تداول ما قالوا؛ فأسلوبه ونظمه يجعل المنقول

عن هؤلاء سخفاً في نظر من يقرأه أو يسمعه؛ إذ يدل على خفة الأحلام وسفاهة العقول، أن دعوا للرحمن ولدا أو قالوا يد الله مغلولة غُلت أيديهم ولعنوا بما قالوا. فالقرآن المجيد وهو يذكر الأقوال الشنيعة للكافرين وعتاة المجرمين أمثال فرعون وهامان وقارون يجعلهم في نظر كل من يسمع أقاويلهم تلك جهلة لا يرددون إلا الأباطيل، مع ذلك قد فشت تلك الروايات وانتشر الوضع في الأحاديث والأثر، ودخل التفسير والحديث وسائر معارف المسلمين. وإذا تساءل المسلمون اليوم: لماذا تخلف المسلمون عن مقاصد الإسلام؟ فلعل أصدق جواب على ذلك تلك التركة الثقيلة من الأفكار والآراء والمقولات والفرقة والتشرذم والاختلاف الذي أحدثته تلك الروايات التي صرفت الناس عن كتاب الله وشدتهم إلى تلك الأباطيل من زخرف القول الذي يوحي به شياطين الإنس والجن بعضهم إلى بعض غروراً.

فكتاب الله جَلَّوَعَلَا تحدى الخلق جميعاً إنسهم وجنهم بأن يأتوا بمثل سورة من سورة إذا لم يؤمنوا بأنه كتاب الله، وظل يتحداهم حتى أعلن الجميع عجزهم وقصورهم واستحالة استجابتهم لذلك التحدي. ومع ذلك فقد دخلت إلى تراثنا الكلامي والأصولي والتاريخي روايات ومقولات تافهة غثيثة عن تحريف القرآن ونسخ بعضه لبعض ونسيان بعضه، وأكل الداجن لبعضه وتبديل بعض آياته وتبديل كلماته، وظلت طوائف من أولئك الذين يحملون رسوم العلماء وأشكالهم على رؤوسهم تتردد في أروقة تعليم وتعلم المعارف النقلية، فدخلت التفسير والحديث

وأصول الفقه وعلم الكلام أو أصول الدين، وظلت تتردد عبر القرون حتى وصلت إلينا اليوم وصرنا نتراجم بها؛ فالسنة يتهمون الشيعة انطلاقاً من تلك الروايات ونحوها بأنهم يرفضون القرآن الكريم الذي يقرأه المؤمنون اليوم مؤمنين بأنه كتاب الله جمعه رسول الله ﷺ، وعنه كتب المصحف الإمام في زمن سيدنا عثمان، فمنذ ذلك التاريخ والأمة تتداولها لا تشك بأنه كتاب الله المحفوظ من الفاتحة إلى الناس، أُحكمت آياته، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. فإذا بتلك النابتة التي احترفت نبش القبور تنبش قبور التراث لتخرج منها تلك الأقوال الميتة، المميتة، وتنفض عنها التراب وتعيد تداولها والتراجُم بها جاهلين أو متجاهلين، ناسين أو متناسين، أنّ آخر حصن من حصون هذه الأمة الذي يمكن أن يعيد إليها وحدتها إنما هو هذا الكتاب الكريم، وأنهم لو نالوا منه -لا سمح الله- فلن تقوم لأمة الإسلام قائمة، وأنّ من أهم نعم الله تعالى على الإنسانية أنه لم يُستحفظ علماءُ الفرق والمذاهب الإسلامية هذا الكتاب، كما استُحفظ أحبار اليهود التوراة فضيعوها، بل تولى رب العالمين نفسه حفظ كتابه لئلا يتعرض لتحريفات الغالين وانتحالات المبطلين وروايات الجاهلين، أو يعتمد على شيء منها في وجوده أو بنيته، ولذلك بقي محفوظاً بفضل الله منزهاً، وبقي التحدي به قائماً، واستمر الإعجاز به دائماً ليبقى دليلاً للبشرية ينير لها السبيل.

ومع ذلك فإنّ سرطان الرواية قد امتد إليه وتناقل الناس روايات سقيمة نالت عند بعض من ينتسبون إلى العلم الشرعي مكانة جعلتهم

يرددونها ويناقشونها، وقد ضلّ بعضهم بها حينما منحها الثقة وتبناها، وكلما دعىٰ دعاة ضرورة إعادة بناء وحدة هذه الأمة، برزت هذه العقبة وأمثالها تعترض الطريق ليقول البعض: كيف تريدوننا أن نمد أيدينا إلىٰ الطائفة الفلانية وهي تقول بتحريف القرآن أو دخول الزيادة أو النقصان فيه، وأنهم لا بد لهم من إعلان الرجوع عن تلك المقالات التي طفح بها تراثهم. والحق: أنّ التراث الفرقي كله لدىٰ جميع الفرق تراث "مسرطن" انتشرت فيه الأوبئة من التساهل في قبول روايات "حدثنا" و"أخبرنا" و"أنبأنا" ...إلخ دون التفات إلىٰ النقد والمعايرة والعرض علىٰ القرآن الكريم أو العقل السليم أو المنطق المستقيم؛ ليكتشفوا عوارها وليتوقفوا عن ترديدها، وها هي تلك الروايات التي جاء معظمها عن مجاهيل أو مدلسين، أو كذابين ووضاعين احترفوا تلفيق الروايات وإشاعة تناقلها وتسويقها بين حشوية لا يسألون عما صُدّر بقول أخبرنا أو أنبأنا أو حدثنا، تلك الأقاويل يكفي أن تُقال لتشق طريقها بعد ذلك إلىٰ عقول هؤلاء دون نقد أو تمحيص، وحتىٰ القواعد التي وضعوها بأنفسهم كثيراً ما يعطلونها ولا يستخدمون شيئاً منها في نقد ما يروىٰ لهم إذا كان ذلك المروي يحقق لهم هدفا أو يحمي لهم غاية. فلذلك فإننا ندعو أمتنا إلىٰ مراجعة ذلك التراث الذي دخلته الآفات السرطانية وعرضه علىٰ كتاب الله ونقده وغربلته، وعزل ما ينافي القرآن، وإبعاده عن ساحة التداول بين طلبة العلم وفي مدارسهم.

ومع كل ما ذكر فإننا نجد أن الشيعة التي أوردت مصادرهم تلك المقولات، والسنة التي قالت بنسخ الحكم أو التلاوة، لم تختلف مصاحفهم

عن مصاحف المسلمين، وبقيت تلك المقولات الغثيثة بإبرازها وتداولها فضلاً عن العمل بها. ولذلك فإننا لا نجد بين أيدي الشيعة قرآناً يتداولونه مغايراً لبقية المصاحف الموجودة في العالم، فالمصحف لم يختلف عليه اثنان. وأما كتاب "فصل الخطاب في تحريف كتاب رب الأرباب" المنسوب إلىٰ حسين بن محمد الطبرسي (توفي ١٢٩٢هـ) فهو كتاب قد بناه مؤلفه علىٰ مجموعة من الأقاويل المكذوبة وعلىٰ بعض المرويات التي لا تصح، وإن صح بعضها سنداً فيعتبر معلولاً في متنه أو شاذاً، وقد ضم إلىٰ سائر الأخبار المعلولة والمكذوبة الآثار التي أورده القائلون بالنسخ والأقاويل المكذوبة. والكتاب مردود علىٰ صاحبه يبوء بإثمه وحده.

إنها تركة التراث الروائي التي أثقلت كاهل أمة القرآن وأذهلتهم عن كتاب ربهم، وحرمتهم من استحضار حاكميته، ولذا علينا أن نتدارك ما وقع من الآباء والأجداد، وأن نحكّم كتاب الله علىٰ كل التراث المروي أياً كان مذهبه، بدلاً من الانهماك في المجادلات المذهبية التي لا تزيد الأمة إلا بعداً عن كتاب الله، وبث روح التعصب لمواريث كل مذهب كما لو كانت يعسوب الدين.

ثانياً: بناء خطاب كلامي قرآني

يُعدُّ علم الكلام في صياغته الموروثة -التي لا تزال تدرس في كليات أصول الدين ومعاهد التعليم الديني والحوزات- عملاً قد نضج واحترق، ولم يعد صالحاً للدراسة والتداول بأي حال من الأحوال، ولذلك فإن الأولىٰ بالكليات والأقسام الدراسية المعنية أن تجمع كتبه

ودراساته وسائر ما أُلِّف فيه إلىٰ بداية القرن الماضي وتضعه علىٰ الرفوف العالية، ليرجع إليها الباحثون المتخصصون عند الحاجة، والمعنيون بكتابة تاريخ هذا العلم وتطوره، ولا مانع من انتقاء بعض ما يصلح من موضوعاته ووسائله الجزئية وردها إلىٰ علوم أخرىٰ بحيث يستفيد بها الباحثون في تلك العلوم، مثل "قضايا الإمامة" التي يجب أن تعاد إلىٰ العلوم السياسية، والسياسة الشرعية، وكذلك كل ما اتصل بقضايا الإمامة من موضوعات جزئية وجدل ونقاش فيها.

وعلوم اللغة من نحو وصرف واشتقاق يجب أن تعاد إليها المباحث اللغوية التي اتصلت بهذه العلوم مثل مباحث كون اللغة توقيفية وضعها الخالق جَلَّوَعَلَا، أو هي بشرية تواضع عليها البشر، وكذلك ما تفرع عن مسائل اللغات من بحوث الحقيقة والمجاز، وما إليها من بحوث هي في مجال البلاغة أليق، وبها ألصق. كما أن هناك كثيراً من القضايا الفقهية التي دخلت علم الكلام يستطيع الفقه استيعابها واستردادها وهو أحق بها من علم الكلام، وذلك لتفسح هذه المسائل المشتتة المجال لبناء علم كلام جديد، وخطاب كلامي محدث، يناسب العصر، ويستطيع أن يناقش ويقاوم كل ما يثار منذ اتصال الشرق بالغرب في ظل الحضارة المعاصرة، حتىٰ يومنا هذا؛ فالمسائل التي أثارها الاستشراق الغربي كثيرة جدا، تناولت الإسلام أصولاً وفروعاً، ومصادر الإسلام الأصلية منها والفرعية، من كتاب وسنة وتاريخ، وفي الوقت نفسه لا بدّ من مراجعة علم الإنسان "Anthropology" لرصد جميع الشبهات التي أثيرت ضد

عالم المسلمين وشعوبهم، ووصفهم بالبرابرة، الذين يستعصون أمام جميع محاولات التحضر، وقبول المدنية، وما إلىٰ ذلك، وصياغة علم كلام جديد، يتيح الفرصة أمام المتخصصين لرصد جميع ما أثير من شبهات وما تزال تُثار ضد الإسلام والمسلمين، مما مهد الطريق لما يسمىٰ بظاهرة الإسلاموفوبيا واتهام الإسلام والمسلمين بالإرهاب إيجاداً وتبنياً وممارسة، وتهديد السلام والأمن العالميين علىٰ الدوام.

فذلك كله يحتاج إلىٰ من يفهمه، ويدرس جذوره وتاريخه، ويعرف كيف يعالجه، خاصة بعد أن دخل الاستشراق اليهودي الإسرائيلي ليكون الوارث الصلب لاستشراق الفرنجة بكل أصنافهم وأنواعهم.

وعلم الكلام الجديد هو المطالب ببيان موقف الإسلام من الحريات الإنسانية، وحمايتها، وصيانتها، والحيلولة دون انتهاك أي شيء منها.

كما أن علم الكلام الجديد هو المطالب بمناقشة اتجاهات الحداثة وخطاب التقدم، والخطاب الليبرالي، والإجابة عن سؤال النهضة العتيد: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟، وإلا فما الفائدة التي يمكن للخطاب الكلامي أن يقدمها للإسلام والمسلمين إذا اقتصرت بحوثه علىٰ تلك الموضوعات التراثية، من مناقشة المعتزلة للأشاعرة والمرجئة والماتريدية، والشيعة والسنة، وما إلىٰ ذلك من مقولات لم يعد معظمها متداولاً ولا معروفاً، بل إن بعض تلك الفرق والنِّحل لم يعد لها أتباع في عالم اليوم، في حين أن جميع القضايا التي ذكرنا تمثل تيارات وفئات وأحزاباً تعيش في العالم الإسلامي وتنتمي إلىٰ أمة الإجابة، لكنها في الوقت نفسه

لعدم وجود فهم للدين ووعي مناسب فيه صار أبناء الأمة يجرون خلف كل ناعق، ويتبعون مختلف الأصوات المنكرة والمستنكرة، فهذا يلحد، وذاك يتردد، والآخر يكفر، وذلك ينزل إلىٰ حلبة مقاربة ما هو مطروح من مقولات منكرة، أو مقارنتها، وصار شباب المسلمين في بلدان مختلفة ينخدعون بأنكر الأصوات ويتبعون أسوأ الأفكار، والشعارات، لأن مستوىٰ وعيهم بكتاب الله قد هبط، وفهمهم لرسالة خاتم النبيين قد انحط، وإحساسهم بتاريخهم وحاضرهم وما تنطوي مجتمعاتهم عليه من تناقضات قد جعل منهم من يفهمون الإسلام في إطار سلسلة من التساؤلات الغبية والذكية، التي مهما سمت أو علت فإنها لا تتجاوز فهم أصحاب البقرة، الذين انشغلوا عن الهدف المراد من ذلك التكليف بالتساؤل عن اللون والماهية والحقيقة، حتىٰ كادوا يضيعون الأمر كله في إطار ذلك المنهج البقري، الذي اتبعوه، حتىٰ استحقوا أن يصفهم الله جَلَّ وَعَلَا، وعلاقتهم بالكتاب الذي أنزل علىٰ رسولهم سيدنا موسىٰ بأنها علاقة حمارية، فقال جَلَّ وَعَلَا في سورة الجمعة: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ ثُمَّ لَمۡ يَحۡمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢا ۝٥﴾ [الجمعة: ٥]؛ لأن علاقة الحمار بالكتاب علاقة هابطة، لا تتجاوز إحساس الحمار بثقل ما يحمل أو بخفته.

وعلم الكلام الجديد الذي ندعو إلىٰ إعداده وصياغته لا بدّ له أن يجيب عن الأسئلة النهائية إجابات كفيلة أن تحفظ للمسلمين إيمانهم، وتحمي لهم ذلك الإيمان من الشك والشرك والظنون والأوهام أو إلباس الحق بالباطل، وتحويل الحق الصُراح إلىٰ باطل يصدق علىٰ أصحابه ﴿وَمَا

يُؤۡمِنُ أَكۡثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشۡرِكُونَ ﴿١٠٦﴾ [يوسف: ١٠٦]. ولكي نصل إلىٰ وضع مبادئ هذا العلم وقواعده وأسسه ودعائمه لا بدّ لنا من الجمع بين القراءتين، قراءة الوحي وقراءة الواقع. والانطلاق من هذا الجمع الحكيم سوف يساعدنا علىٰ تحديد منهج قويم لبناء علم كلام جديد، يرسخ إيمان المسلمين في قلوبهم، ويحميه من عوارض الشك والشرك والنفاق والضعف والخلط، بحيث لا يصل المؤمنون إلىٰ تلك الحال التي يتخبط كثيرون منها فيها من الشكوك والظنون والمسلمات التي تنافي قواعد الإيمان بل قد تكون من نواقضه، وآنذاك يحق علينا قول ربنا: ﴿وَمَا يُؤۡمِنُ أَكۡثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشۡرِكُونَ ﴿١٠٦﴾ [يوسف: ١٠٦] أو قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ ﴿٨٢﴾ [الأنعام: ٨٢]، أما الذين آمنوا وألبسوا إيمانهم بظلم فلا أمن لهم، ولا هداية، ولا استقامة، ويفقد مثل هؤلاء طمأنية القلب وبرد اليقين؛ إذ لا يصل اليقين إلا إلىٰ تلك القلوب التي لم يشب إيمانها ظلم ولم يخالط سلوكها ضلال.

فإذا تم بناء علم كلام جديد كهذا، فإن ذلك سوف يكون رداً إلىٰ الأمر الأول، وتصحيحاً للمسار، وتجديداً لما بلي وتقادم. ونحن نهيب بالمؤسسات التعليمية الدينية مثل الأزهر وكليات أصول الدين في الجامعات الإسلامية وأقسام الدراسات الإسلامية ودراسات العقيدة وجامعة الزيتونة والقرويين؛ نهيب بهؤلاء جميعا وبمن فيهم من أساتذة أكفاء ليقوموا بواجبهم وليقفوا علىٰ ثغورهم وليبادروا لكسب هذه المعركة التي هي معركتهم بالدرجة الأولىٰ.

إن هذا العلم الكلامي الجديد من شأنه أن يبرز الرؤية الكلية الكونية عند دارسيه والباحثين فيه، وسينبثق عنه خطاب كلامي جديد، يحمل جميع سمات الرسالة الخاتمة وخصائصها، من حاكمية كتاب، وعالمية خطاب، وشرعة تخفيف ورحمة، ووضع للإصر والأغلال؛ شريعة تحل الطيبات وتحرم الخبائث، وتحفظ الطاقات، لا تهدر شيئاً منها، وتحفظ للإنسان مقومات الاستخلاف وسائر الطاقات المساعدة على النهوض بالدور الإنساني في عمارة الأرض، والقيام بواجب الاستخلاف، وفي هذا الفصل وما يليه سنعمل على وضع بعض معالم هذا العلم، كما أن الجهات التعليمية المقترحة مطالبة بالوقوف معنا والتعاون على تحقيق هذا الهدف.

وقد يكون من المفيد الرجوع إلى كتابنا "التعليم الديني بين الجمود والجحود"[(١)] والنظر في المقررات التي ألحقت به فإنها محاولات في إطار العمل على تحقيق هذه الغاية والوصول إلى هذه النتيجة، فنرجو تأملها بدقة والعمل على البناء عليها.

ثالثاً: علم الكلام عند بعض الكتابيين

يبدو أن الانحرافات في علم الكلام لم تكن خاصة بعلم الكلام لدى المسلمين، بل نستطيع أن نجد في مكنون القرآن المجيد إشارات لانحرافات أهل الكتاب في كثير من القضايا الكلامية عندهم. وقد سجل لنا القرآن الكريم تلك الظاهرة في كثير من آياته الكريمة، فمن أخطر

---

(١) العلواني، طه. **التعليم الديني بين التجديد والتجميد**، القاهرة: دار السلام، ط١، ٢٠٠٩م.

الظواهر عزوف الكلاميين في مختلف الأمم عن مبدأ "ثبات النصوص وعصمتها من التغيير"؛ لأن النص الثابت من الصعب جداً أن يخضع لمعارك الجدل والكر والفر الكلامي، ولذلك نجد أن انحرافات أصحاب الكتب المنزلة تبدأ أولاً بمحاولات "تسييل النصوص" علىٰ نحو أو آخر، لأن النص الثابت إذا لم تزل عنه صفة الثبات والاستقرار فإنه لا يمكن استغلاله وتنزيله علىٰ ما يريد الكهنة، والأحبار، والربيون، ولذلك فإنهم يعمدون أولاً إلىٰ إزالة صفة الثبات عن النص، وزعزعة استقراراه، ليصبح سيالاً، "حمّال أوجه"، يتحكم به مفسره والمتعامل معه كما يريد، فيضع من المعاني ما قد يعجز اللفظ عن احتماله، ويعطي للألفاظ صفات تيسر له سبيل الانحراف بمعاني النص؛ إذا زال ثباتها، ولذلك فقد طرحت علىٰ النصوص "قضية المجاز، والأخذ به" وذلك أن الأحبار والرهبان والربيين والكهنة قسموا الكلام إلىٰ ما استعمل في حقيقة ما وضع له وسموه حقيقة، وإلىٰ استعماله في غير ما وضع له وسموه مجازاً. فحين نطلع علىٰ المصادر اليهودية نجد أمثلة لا تحصىٰ في التلمود والمشنا، لصرف الألفاظ عن حقائقها التي وضعت لها، واستعمالها في معان أخرىٰ لم توضع لها، وكثيراً ما يشيع ذلك في صفات الله جَلَّوَعَلَا، وصفات رسله، وأحكامه، وتشريعاته، وما إليها؛ إذ إن إخراج اللفظ عما وضع له يعطي أولئك المستنبطين من أحبار ورهبان وربييّن صلاحية تغيير المعاني، وادعاء صرف الألفاظ عن حقائقها التي وضعت لها في اللغة، سواء أكان الواضع لتلك الحقائق معلم الإنسان الأسماء كلها جَلَّوَعَلَا، أو غيره، إذا قلنا بمذهب القائلين بوضع الإنسان للغات، وبمجرد أن يتحرك اللفظ مرة واحدة،

فالمعنىٰ الأصلي الذي وضع له يصبح من السهل تحريكه في أي اتجاه يراه المفسر أو المستنبط، خاصة إذا لم يكن من المتقين، الذين يخافون الله وهم من خشيته مشفقون. ويسجل القرآن المجيد هذا النوع من الانحراف في نحو قوله: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا۟ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوٓا۟ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَآجُّوكُم بِهِۦ عِندَ رَبِّكُمْ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٧٦﴾﴾ [البقرة: ٧٥ - ٧٦].

وأحياناً تأخذ عملية تسييل النص وإخراجه عن ثباته الكتمان وسيلة، وفي هؤلاء نزل قول الله جَلَّوَعَلَا: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَـٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّـٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَـٰبِ ۙ أُو۟لَـٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّـٰعِنُونَ ﴿١٥٩﴾﴾ [البقرة: ١٥٩]، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۙ أُو۟لَـٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٤﴾﴾ [البقرة: ١٧٤].

ويذكر الله جَلَّوَعَلَا هؤلاء الذين فقدوا التقوىٰ وكذبوا علىٰ الله بما أخذ الله عليهم من مواثيق كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَـٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ﴿١٨٧﴾﴾ [آل عمران: ١٨٧].

وأحياناً تأخذ عملية تسييل النص صفة تحريف كلمات يظن المحرِّف أنها لن تكتشف، وفي مثل هؤلاء جاء قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ۚ وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَـٰرُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا

يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٧٤﴾ ۞ أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوٓاْ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَآجُّوكُم بِهِۦ عِندَ رَبِّكُمْۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٧٦﴾﴾ [البقرة: ٧٤ - ٧٦].

وتسجل سورة المائدة عليهم ذلك في الآيتين: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةًۖ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَنَسُواْ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦۚ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَآئِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱصْفَحْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٣﴾﴾ [المائدة: ١٣]، ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍۚ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾﴾ [المائدة: ١٥].

وأحياناً يثبت المحرِّف النص كما هو، ثم يدعي أنه لا يُفهم أو يستعصي على الفهم، أو أن فيه إجمالاً يجعله ملتبساً، أو أنه لإجماله ولعدم وضوح دلالته كان فوق مستوى عقله وقلبه فلم يفهمه، ولا يتردد آنذاك هؤلاء أن يعترفوا بأن قلوبهم غلف، ويناقش القرآن المجيد هذا في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ وَكُفْرِهِم بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَقَتْلِهِمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢۚ بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٥٥﴾﴾ [النساء: ١٥٥].

وأحياناً يبيح هؤلاء الأحبار والربيون المحرمات بقياسها قياساً فاسداً على ما هو حلال، وذلك مثل قولهم: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ ﴿٢٧٥﴾﴾ [البقرة: ٢٧٥]، ورد الله عليهم: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ ﴿٢٧٥﴾﴾ [البقرة: ٢٧٥].

وأحياناً يأخذ شكل التحريف إلباس الحق بالباطل، وعدم إظهار الحق الصراح مع تمام علمهم به، وفي هؤلاء جاء قوله جَلَّوَعَلَا: ﴿وَلَا تَلْبِسُواْ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُواْ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [البقرة: ٤٢].

وأحياناً يتشبث الأحبار والربيون بظاهر النص، ثم يربطون بذلك الظاهر مجموعة مما يلزم عنه أو يترتب علىٰ التسليم به من اللوازم العقلية ليحرفوه، كأن يقول بعضهم: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ﴿٦٤﴾﴾ [المائدة: ٦٤]، ولذلك فهو يقترض منّا، إشارة إلىٰ قوله جَلَّوَعَلَا: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا ﴿٢٤٥﴾﴾ [البقرة: ٢٤٥].

وأحياناً يتلاعبون بإعجام المهمل وإهمال المعجم كما في قوله جَلَّوَعَلَا: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ ﴿٥٨﴾﴾ [البقرة: ٥٨] حيث تلوها (وقولوا حنطة)، والفرق كبير جداً بين حنطة وحطة، وهذا كثير عند أهل الكتاب.

وهؤلاء خاصة اليهود منهم، كانوا إذا أعياهم التلاعب بالنص قتلوا الأنبياء، الذين يحرسون النصوص من التحريف، ويقرأونها علىٰ الناس صحيحة نقية لا تلتبس، ويتوهمون أنهم إذا قتلوا النبي فليس هناك من يستطيع أن يحمي النص من التحريف الذي يسعون إليه. والأنبياء الذين يأتون تباعاً للبشرية يبينون للبشر ما زيفه هؤلاء، ويكشفون لهم عما حرفوه، فلا يجدون سبيلا للتخلص من ذلك إلا بقتلهم غيلة أو علانية ما داموا قد جاؤوهم بما لا تهوىٰ أنفسهم، وفي ذلك جاءت آيات منها: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوٓاْ إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ ٱلنَّاسِ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْمَسْكَنَةُ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُواْ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ

حَقٍّۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ ﴿١١٢﴾ [آل عمران: ١١٢].

ولذلك فقد اعتبرت يهود في عصر رسول الله النبي الخاتم ﷺ أن أخطر ما واجههم به رسول الله أنه جاءهم: ليبين لهم كثيرا مما كانوا يخفون من الكتاب ويعفو عن كثير، وذلك ما صرحت به الآية: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ قَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمۡ كَثِيرٗا مِّمَّا كُنتُمۡ تُخۡفُونَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖۚ قَدۡ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٞ وَكِتَٰبٞ مُّبِينٞ ﴿١٥﴾ [المائدة: ١٥]، واتلوا أيضاً: ﴿وَكَيۡفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوۡرَىٰةُ فِيهَا حُكۡمُ ٱللَّهِ ﴿٤٣﴾ [المائدة: ٤٣] أي: التي حجبوا علمها وزيفوا كلماتها، فلم تعد النسخة الإلهية الصحيحة متداولة إلا بين نفر معدود منهم، ولم تكن متاحة للعامة، بل هم يكتمونها ويمنعون العامة عن تلاوتها، وجاءت آيات: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَلَمۡ تُؤۡمِن قُلُوبُهُمۡۛ وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْۛ سَمَّٰعُونَ لِلۡكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوۡمٍ ءَاخَرِينَ لَمۡ يَأۡتُوكَۖ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ مِنۢ بَعۡدِ مَوَاضِعِهِۦۖ يَقُولُونَ إِنۡ أُوتِيتُمۡ هَٰذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمۡ تُؤۡتَوۡهُ فَٱحۡذَرُواْۚ وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتۡنَتَهُۥ فَلَن تَمۡلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيۡـًٔاۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمۡۚ لَهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا خِزۡيٞۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴿٤١﴾ سَمَّٰعُونَ لِلۡكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحۡتِۚ فَإِن جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡۖ وَإِن تُعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيۡـٔٗاۖ وَإِنۡ حَكَمۡتَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِٱلۡقِسۡطِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ﴿٤٢﴾ وَكَيۡفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوۡرَىٰةُ فِيهَا حُكۡمُ ٱللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوۡنَ مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَۚ وَمَآ أُوْلَٰٓئِكَ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿٤٣﴾ إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى وَنُورٞۚ يَحۡكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ

أَسۡلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلۡأَحۡبَارُ بِمَا ٱسۡتُحۡفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ عَلَيۡهِ شُهَدَآءَۚ فَلَا تَخۡشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخۡشَوۡنِ وَلَا تَشۡتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنٗا قَلِيلٗاۚ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾ وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ وَٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ ﴿٤٥﴾﴾ [المائدة: ٤١ - ٤٥] لتبين لنا ذلك.

ومن أكثر ما تعرض للتحريف عندهم الشريعة، فهم يعلمون أن في شريعتهم جانب تشديد وإصر وأغلال، فكانوا يعملون جاهدين على تخفيف التشريعات وجعلها وفقاً لأهوائهم ورغباتهم. ومن أهم النماذج التي تعرضت للتحريف بعضُ الأطعمة التي حرِّمت عليهم، وأباحوها لأنفسهم. وتدبّر قول الله تعالى: ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلّٗا لِّبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسۡرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ مِن قَبۡلِ أَن تُنَزَّلَ ٱلتَّوۡرَىٰةُۗ قُلۡ فَأۡتُواْ بِٱلتَّوۡرَىٰةِ فَٱتۡلُوهَآ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴿٩٣﴾﴾ [آل عمران: ٩٣]، وكذلك الحدود، وأبرز مثال على ذلك تحريفهم عقوبة الرجم، التي جعلها الله في التوراة عقوبة للزناة منهم بعد أن فشى الزنا فيهم وشاع وكثر.

وكان بنو إسرائيل يعلمون أن الله تعالى شدَّد عليهم الشريعة وجعل فيها كثيراً من الإصر والأغلال والصعوبات، لغطرستهم وكبريائهم وكثرة بحثهم عن الحيل والمخارج التي يلتفون بها على أحكام الشريعة. وكان التحريف الأكبر، الذي قاموا به وهم في بابل بعد السبي البابلي، حين أتلف نبوخذ نصر كتبهم وحاول محو الذاكرة اليهودية، وإنهاء وجودها؛ فقام عزرا بالتأسيس للرواية واعتبارها وسيلة من الوسائل المقبولة والصحيحة والثابتة لإثبات النصوص، وعمد إلى جمع التوراة من أفواه

الرواة الذين أتاحت لهم سلطة الرواية التي عززها عزرا أن يذكروا ما يشاؤون على أنه مما يحفظونه من التوراة التي أنزلت على موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وبذلك استطاع أن يؤلف أسفار التوراة المتداولة بينهم لئلا تضيع اليهودية وما أنزل الله على موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، بحسب زعم عزرا ومن معه، واستطاعوا أن يضعوا في تلك التوراة التي ألّفها عزرا بالرواية ما شاؤوا من انحرافات، وإذا أُحرجوا وقيل لهم إنكم قد أضفتم وحرفتم وأضعتم ما استحفظتم من كتاب الله قالوا نحن أبناء الله وأحباؤه. هذه لمحة موجزة تعطينا صورة ما عن انحرافات علم الكلام عند يهود، وهي انحرافات شاركتهم النصارى فيها في كثير مما تقدم، وإن اختلف موقف النصارى عن موقف يهود من النبي الخاتم ﷺ وإلى ذلك أشارت الآية: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [المائدة: ٨٢].

ويسجل القرآن المجيد على علم الكلام الكتابي أنه يهيئ للانسلاخ عن آيات الله، ويضرب لنا مثلاً بأحد كبار الربيين اليهود، الذي قال الله فيه: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِيٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿١٧٥﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُۚ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَاۚ فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾ سَآءَ مَثَلًا ٱلْقَوْمُ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَأَنفُسَهُمْ كَانُواْ يَظْلِمُونَ ﴿١٧٧﴾﴾ [الأعراف: ١٧٥ - ١٧٧]، وعلماء

الكتابيين اتخذوا من الأيمان جُنَّة عند الحاجة، ليصدق العامة دعاواهم وأكاذيبهم ويثقوا بها. وسجل القرآن المجيد ذلك عليهم: اتخذوا أيمانهم جُنَّة فصدوا عن سبيل الله. ويشترك الكلاميون اليهود والنصارىٰ في عملية تناسي النصوص وتجاهلها إذا أعيتهم كل الحيل التي أشرنا إليها. ويسجل القرآن المجيد عليهم ذلك في سورة المائدة، ومن الذين قالوا إن نصارىٰ أخذنا ميثاقهم، لذلك فقد سقط علم الكلام النصراني وأسقط النصرانية بمثل ما سقط به يهود، فإذا ذهب الكلاميون اليهود إلىٰ تأليه عزير أو اعتباره ابناً لله جَلَّوَعَلَا، فقد سقط علم الكلام النصراني وزعم أن المسيح ابن الله، وسجل القرآن عليهم ذلك الانحراف في آيات كثيرة منها: ﴿لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ مَرۡيَمَۚ قُلۡ فَمَن يَمۡلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيۡـًٔا إِنۡ أَرَادَ أَن يُهۡلِكَ ٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗاۗ وَلِلَّهِ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَاۚ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ١٧﴾ [المائدة: ١٧]، ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ عُزَيۡرٌ ٱبۡنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ ٱللَّهِۖ ذَٰلِكَ قَوۡلُهُم بِأَفۡوَٰهِهِمۡۖ ... ٣٠﴾ [التوبة: ٣٠].

ولذلك فقد هبط علم الكلام لدىٰ اليهود والنصارىٰ بهم إلىٰ ذلك الحضيض، يوم أعلن كل منهم إفلاس الطرف الثاني، وسجل القرآن المجيد عليهم ذلك بقوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ لَيۡسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ لَيۡسَتِ ٱلۡيَهُودُ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَهُمۡ يَتۡلُونَ ٱلۡكِتَٰبَۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ مِثۡلَ قَوۡلِهِمۡۚ فَٱللَّهُ يَحۡكُمُ بَيۡنَهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخۡتَلِفُونَ ١١٣﴾ [البقرة: ١١٣].

رابعاً: وماذا عن علم الكلام الإسلامي وآثاره؟

حين ننظر في سائر التفاصيل التي ذكرناها عن انحرافات علم الكلام الكتابي، نجد مثلها أو قريباً منها أو أشدَّ منها في علم الكلام الإسلامي لدى الفرق المختلفة، وإليك البيان:

إن مؤسسي علم الكلام الإسلامي وواضعي مبادئه والمتناولين مسائله وجزئياته ادَّعوا أن هذا العلم سوف يحمي المعتقدات الإسلامية من الشبهات وسوف يسقط كلما وجه إليها كلاً أو جزءاً من اعتراضات. لكننا نجد في الحقيقة والواقع أن علم الكلام بعد إصاباته بانحرافات كثيرة قد عزز تلك الشبهات ورسخ تلك المطاعن، فقد وجهت للكتاب العزيز مطاعن كثيرة افتراها أولئك الذين عجزوا عن الاستجابة لتحديه، فراحوا يواجهون تحديه بتلك الطرق الجبانة: مثل طريقة الاتهام وإثارة الشكوك وتلفيق الشبهات، ورفع الأصوات واللغو فيه والشغب عليه، واتهامه بالنقص، أو الزيادة أو اشتماله على المتشابه والمجمل والغامض والمبهم والكناية والتورية والشاذ والمخالف للقياس، وما إلى ذلك. ولن يختلفوا عمّن سبقهم بإخضاع القرآن لسلطان الرواية وتحكيمها فيه. ولولا أن الله جَلَّوَعَلَا قد عصم كتابه وتولى بذاته العلية حفظه، ولم يكل حفظه لا للكلاميين ولا للفقهاء ولا للعرب ولا للعجم ولا للصحابة ولا التابعين ولا آل البيت، بل استأثر جَلَّوَعَلَا بذلك لنفسه واحتفظ بها لذاته العلية؛ لأصاب القرآن ما أصاب غيره من كتب سابقة نتيجة لتلك المحاولات التي أشرنا إليها، لذلك سرعان ما تتهاوى الشبهات عندما تقترب من

رحاب تحديه، وتتهاوىٰ آثارها ويسقط أصحابها ويخرج الكتاب منتصراً دائماً علىٰ كل تلك المحاولات، ويجعلها كأنها لم تكن.

ومع ذلك فقد احتفظت المصادر والمراجع والكتب والدراسات بعدد من تلك المطاعن التي عمل سلطان الرواية علىٰ تكريسها واستمرار تداولها والإبقاء عليها، حتىٰ بلغت عصورنا هذه لتصبح من أهم مصادر دراسات أعداء القرآن، ولترفد الدراسات الاستشراقية ودراسات تلامذة الاستشراق بتلك المطاعن؛ لترددها وتبني عليها هجماتها ومعاركها الدائمة ضد القرآن المجيد.

ويمكن تقسيم أهم هذه المطاعن -التي لولا سلطان الرواية لما بلغتنا- إلىٰ أقسام عدة أهمها:

- الطعن بالقرآن المجيد في اتهامه بوجود زيادة فيه، مثل زيادة المعوذتين والفاتحة عند بعضهم، وزيادة سورة يوسف عند الميمونية من الخوارج.
- الطعن فيه بالنقصان، وذلك في الحديث المروي افتراء عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا في سورة الأحزاب التي كانت تعدل البقرة ثم نزلت إلىٰ ثلاث وسبعين آية. وما زعمه بعض الغلاة من إخفاء سورة كانت تسمىٰ سورة الولاية، وادعاء أولئك الغلاة بأنها موجودة في مصحف فاطمة.
- الطعن فيه بالنسخ، وتقسيم ذلك إلىٰ أقسام.
- الطعن فيه بادعاء موجود المتشابه والغامض والمبهم فيه.

إلىٰ غير ذلك من مطاعن شابهت في بعضها انحرافات الكلاميين السابقين من يهود ونصارىٰ واختصت في البعض الآخر بشبهات ومطاعن لم تخطر علىٰ بال أولئك، لكنها بسلطان الرواية قد وصلت إلينا، وتبناها كثير من المفسرين وجمهرة الأصوليّين والكاتبين في أحكام القرآن، وغيرهم، ومن ذلك ما ذكره الإمام الرازي بقوله: "...والذي يدل عليه أنَّ الانسان قبل الإحاطة بالمقالات الغريبة والمذاهب النادرة يعتقد اعتقاداً جازماً أن كل المسلمين يعترفون أنَّ ما بين الدفتين كلام الله عَزَّوَجَلَّ؛ ثم إذا فتَّش عن المقالات الغريبة وجد في ذلك اختلافاً شديدًا؛ نحو ما يروىٰ عن ابن مسعود: أنَّه أنكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن."[1] وقد ورد بعض الأحاديث مثّلت اصلاً لهذه الشبهة. وقد انقسم العلماء في موقفهم من هذه الأحاديث والروايات إلىٰ أربع فرق؛ الأولىٰ ادّعت بطلانها؛ والثانية قبلت هذه الروايات وصححتها ولكنها اتبعت أسلوب التأويل والترجيح؛ والثالثة فرقة ضالة مضلّة سارعت إلىٰ قبول الروايات وتصحيحها بقصد حملها علىٰ أبعد محاملها وهو جحد ابن مسعود رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ لقرآنيتهما وذلك للطعن في ابن مسعود؛ والفرقة الرابعة قبلت هذه الروايات وعارضتها بما يرجح عليها ويدفعها من الروايات الكثيرة المتواترة القاطعة لكل شك في قرآنيتهما، ومن هذه الفرقة جماهير العلماء والأئمة المشهورون ومعظم المفسرين. وقد ناقش القاضي الباقلاني هذه

---

(١) البستي، **صحيح ابن حبان** (بترتيب ابن بلبان)، مرجع سابق، ج١٠، ص٢٧٤، حديث رقم: ٤٤٢٩.

الشبهة مناقشة عقلية، وذلك في كتابه "الانتصار"؛ إذ أفرد باباً خاصاً للرد على هذه الشبهة.

أ- أصل هذه الشبهة حديث آحاد أخرجه عبد الله بن الإمام أحمد في زوائد المسند من حديث زر بن حبيش قال: قلت لأبي بن كعب: "إنَّ ابن مسعود كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه! فقال: أشهد أن رسول الله ﷺ أخبرني: أن جبريل عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ قال له: قل أعوذ برب الفلق، فقلتها، فقال: قل أعوذ برب الناس، فقلتها؛ فنحن نقول ما قال النبي ﷺ."[(١)]

ب- وأخرج عبد الله في الزوائد -أيضاً- من حديث عبد الرحمن بن زيد قال: "كان عبد الله يحك المعوذتين من مصاحفه، ويقول: إنَّهما ليستا من كتاب الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ."[(٢)] قال الأعمش -وهو من روى عنه الإمام أحمد لولده عبد الله الحديث-: وحدثنا عاصم عن زر عن أبي بن كعب، قال: "سألنا عنهما رسول الله ﷺ فقال: قيل لي فقلت."[(٣)]

---

(١) الشيباني، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، ج٥، ص١٢٩. وانظر أيضاً:

- الساعاتي، أحمد بن عبد الرحمن بن محمد البنا. **الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، (د. ت.)، ج١٨، ص٣٥٢، حديث رقم٥٤٦. وقال: أخرجه أبو يعلى في مسنده، والبزار، والحميدي، وأخرج المرفوع منه البخاري والطيالسي في مسنده.

(٢) الساعاتي، **الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، مرجع سابق، ج١٨، ص٣٥١، حديث رقم: ٥٤٤.

(٣) ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، ج٥، ص١٢٩-١٣٠. وانظر أيضاً:

- ابن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٨، ص٧٥٠.

ت- وعن زر بن حبيش قال: قلت لأبي: إنَّ أخاك يحكهما من المصحف فلم ينكر، قيل لسفيان -ابن عيينة الذي روىٰ في المسند عنه هذا الحديث-: ابن مسعود؟ -أي: هل المراد باللفظ المبهم أخاك ابن مسعود؟- قال سفيان: نعم -وأضاف- وليسا في مصحف ابن مسعود، كان يرىٰ رسول الله ﷺ يعوذ بهما الحسن والحسين ولم يسمعه يقرؤهما في شيء من صلاته، فظن أنَّهما عُوذتان، فأصر علىٰ ظنِّه وتحقَّق الباقون كونهما من القرآن فأودعوهما إياه."[1]

ث- وحديث سفيان -هذا- روىٰ الطرف الأول منه أبو يعلىٰ، وروىٰ الطرف الثاني المرفوع منه البخاري، حيث قال:... حدثنا عاصم عن زر بن حبيش قال: سألت أُبي ابن كعب قلت: يا أبا المنذر إنَّ أخاك ابن مسعود يقول: كذا وكذا!! فقال أُبي: سألت رسول الله ﷺ فقال لي: "قيل لي. فقلت"، قال: فنحن نقول كما قال رسول الله ﷺ.[2]

قال الشارح -الحافظ بن حجر- في قوله: "كذا وكذا" هكذا وقع هذا اللفظ -مبهماً- وكأنَّ بعض الرواة أبهمه استعظاماً له، وأظن ذلك من سفيان... إلىٰ أن قال: وكان سفيان يصرح بذلك تارة ويبهمه.[3]

---

(١) الساعاتي، **الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، مرجع سابق، ج١٨، ص٣٥١-٣٥٢، حديث رقم: ٥٤٥. وانظر أيضاً:

- ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، ج٥، ص١٣٠.

(٢) ابن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٨، ص٥٧٠.

(٣) المرجع السابق، ج٨، ص٥٧١.

جـ- وفي الفاتحة بخصوصها -قال القرطبي: "...وأجمعت الأمَّة: على أنَّها من القرآن. فإن قيل: لو كانت قرآناً. لأثبتها عبد الله بن مسعود في مصحفه، فلما لم يثبتها -دل على أنَّها ليست من القرآن كالمعوذتين -عنده- فالجواب ما ذكره أبو بكر الأنباري قال: حدثنا الحسن بن الحباب حدثنا سليمان بن الأشعث، حدثنا ابن أبي قدامة، حدثنا جرير عن الأعمش قال: أظنه عن إبراهيم، قال: قيل لعبد الله ابن مسعود: لِمَ لم تكتب فاتحة الكتاب في مصحفك؟ قال: لو كتبتها لكتبتها مع كل سورة!!"[(١)]

قال أبو بكر: يعني: أنَّ كل ركعة سبيلها أن تفتتح بأم القرآن -قبل السورة المتلوة بعدها- فقال: اختصرت بإسقاطها، ووثقت بحفظ المسلمين لها، ولم أثبتها في موضع فيلزمني أن أكتبها مع كل سورة؛ إذ كانت تتقدمها في الصلاة.[(٢)]

هذا ما ورد في هذا الموضوع واتخذ أصلاً لهذه الشبهة.

وقد انقسم العلماء في موقفهم من هذه الأحاديث إلى فرق:

الفرقة الأولى: ادعت بطلانها، وأبت قبولها وفي مقدمة هذه الفرقة أبو محمد بن حزم، حيث قال: "... وكل ما روي عن ابن مسعود من أنَّ المعوذتين وأم القرآن لم تكن في مصحفه، فَكَذِب موضوع لا يصح؛ وإنَّما صحت عنه قراءة عاصم عن زر ابن حبيش عن ابن مسعود وفيها أم

---

(١) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: سمير البخاري، الرياض: دار عالم الكتب، ط١، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م)، ج١، ص١١٤.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص١٥١.

القرآن والمعوذتان."[1]

وكذلك الإمام الرزاي في تفسيره حيث قال: "... والأغلب على الظن أنَّ نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل كاذب باطل؛ وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة."[2] ومنهم الإمام النووي -شارح صحيح مسلم وصاحب المجموع- حيث قال: "أجمع المسلمون على أنَّ المعوذتين والفاتحة وسائر السور المكتوبة في المصحف قرآن، وأنَّ من جحد شيئاً منه كفر، وما نقل عن ابن مسعود في الفاتحة والمعوذتين، باطل ليس بصحيح عنه."[3] عنه قال ابن حزم: ونحا نحوهم شارحا "الشفاء" الخفاجي والقاري،[4] وكثيرون غيرهم.

الفرقة الثانية: قبلت هذه الروايات وصححتها، ولكنَّها اتبعت أسلوب التأويل والترجيح، وأبرز هؤلاء الحافظ بن حجر الذي قال في شرح الحديث -الذي أسلفنا ذكره عن البخاري بعد أن ذكر من رواه عدا

(١) ابن حزم ، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي. **المحلى**، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، بيروت: دار الآفاق الجديدة، (د. ت.)، ج١، ص١٣.

(٢) الرازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٨. وانظر أيضاً:

- الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم، **لباب التأويل في معاني التنزيل**، تحقيق: محمد علي شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ، ج٤، ص٤٩٩.

(٣) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي. **المجموع شرح المهذب**، بيروت: دار الفكر، ط١، (د. ت.)، ج٣، ص٣٩٦.

(٤) الخفاجي، أحمد محمد عمر المصري. **نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض وبهامشه شرح الشفا**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠١م، ج٤، ص٥٥٨.

البخاري والإمام أحمد وعبد الله ابن الإمام أحمد-: وقد أخرجه... ابن حبان والطبراني وابن مردويه... وقد أخرجه البزار -أيضاً- وفي آخره يقول: "إنَّما أمر النبي ﷺ أن يتعوذ بهما"؛ قال البزار: ولم يتابع ابن مسعود على ذلك أحد من الصحابة، وقد صح عن النبي ﷺ: أنَّه قرأهما في الصلاة. ثم ذكر تأويل القاضي الباقلاني، ومتابعة القاضي عياض وغيره له فيه، ثم قال -بعد أن ذكر قول النووي وابن حزم والرازي في عدم صحة الروايات المذكورة-:... والطعن في الروايات الصحيحة بغير مستند لا يقبل، بل الرواية صحيحة والتأويل محتمل، والإجماع الذي نقله إن أراد شموله لكل عصر فهو مخدوش، وإن أراد استقراره فهو مقبول"، ثم ذكر بعض التأويلات التي سنتعرض لها عند بسط التأويلات على القول بصحة النقل.[1]

الفرقة الثالثة: هي فرقة ضالة مضلَّة سارعت إلى قبول الروايات وتصحيحها، ولكن بقصد حملها على أبعد محاملها -وهو: جحد ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لقرآنيَّتهما- وجعلوا من ذلك وسيلة للطعن في ابن مسعود، ونفي عدالة الصحابة -الذين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ورضوا عنه-. ولم يقصدوا ذلك فحسب، ولكنَّهم أرادوا -أيضاً- الطعن بتواتر مجموع ما بين الدفتين -الذي هو أمر مجمع عليه بين المسلمين- ولا يخالفه مؤمن بهذا القرآن المجيد، وقد اعتبر من هذا الفريق النّظام المعتزلي، فقد نسب إليه ابن قتيبة ذلك في جملة من الآراء الشاذة المنقولة عنه.[2] وذكر القول من غير

(١) ابن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٨، ص٧٤٢-٧٤٣.

(٢) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. **تأويل مختلف الحديث**، تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت: دار الجيل، ط١، (١٣٩٣هـ/١٩٧٢م)، ص٢١.

تصريح باسم قائله.[1]

الفرقة الرابعة: هي الفرقة التي قبلت هذه الروايات وعارضتها بما يرجح عليها ويدفعها من الروايات الكثيرة المتواترة القاطعة لكل شك في قرآنيَّتهما. ومن هذا الفريق جماهير العلماء والأئمة المشهورون ومعظم المفسرين، ومن هذه الروايات التي استندوا إليها في ذلك:

أ- ما أخرجه عبد الله في زياداته عن مسند أبيه عن عقبة بن عامر قال: لقيني رسول الله ﷺ فابتدأني فأخذ بيدي، فقال: يا عقبة بن عامر ألا أعلمك خير ثلاث سور أنزلت في التوراة والإنجيل والزبور والفرقان العظيم، قال: قلت: بلى جعلني الله فداك، قال: فأقرأني: "قل هو الله أحد، قل أعوذ برب الفلق، قل أعوذ برب الناس"، ثم قال: يا عقبة لا تنساهن، ولا تبت ليلة حتى تقرأهن، قال: فما نسيتهن من منذ قال: لا تنساهن، وما بت ليلة حتى أقرأهن.[2]

ب- وعن معاذ بن عبد الله ابن خُبيب عن أبيه قال: "أصابنا عطش وظلمة فانتظرنا رسول الله ﷺ ليصلي لنا، فخرج، فأخذ بيدي، فقال:

---

(١) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. **تأويل مشكل القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ص٢٥، ٤٣.

(٢) الساعاتي، **الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، مرجع سابق، ج١٨، ص٣٤٩. وانظر أيضاً:

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري. **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، ج٨، ص٥٧٢.

- ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، ٢٨، ص ٥٦٩، حديث رقم: ١٧٣٣٤.

"قل"! قلت: ما أقول؟ قال: "قل هو الله أحد، والمعوذتين، حين تمسي وحين تصبح ثلاثاً يكفيك كل يوم مرتين."[1]

ت- عن عقبة بن عامر: "بينما أنا أقود برسول الله ﷺ في نقب من تلك النقاب إذ قال لي: "يا عقبة ألا تركب"؟ قال: فأجللت برسول الله ﷺ أن أركب مركبه، ثم قال: "يا عقبة ألا تركب؟" قال: فأشفقت أن تكون معصية، قال: فنزل رسول الله ﷺ وركبت هنيَّة، ثم ركب، ثم قال: "يا عقيب ألا أعلمك سورتين من خير سورتين قرأ بهما الناس؟" قال: قلت: بلى يا رسول الله!! قال: فأقرأني: "قل أعوذ برب الفلق" و "قل أعوذ برب الناس"، ثم أقيمت الصلاة فتقدم رسول الله فقرأ بهما، ثم مر بي قال: "كيف رأيت يا عقيب؟ اقرأ بهما كلما نمت وكلما قمت."[2]

ث- وعن عقبة بن عامر -أيضاً- قال: قال رسول الله ﷺ: "أنزلت عليَّ سورتان (وفي رواية: أنزل عليَّ آيات لم ير مثلهن) فتعوذوا بهن فإنَّه لم يتعوذ بمثلهن."[3]

---

(١) الساعاتي، **الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، مرجع سابق، ج١٨، ص٣٤٩.

(٢) أخرجه أبو داود والنسائي ورجاله ثقات -ورواه أيضاً- الحاكم مختصراً وصححه وأقره الذهبي. انظر:

- الساعاتي، **الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، مرجع سابق، ج١٨، ص٣٤٩.
- ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج٨، ص٥٣١.

(٣) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج١، ص٥٥٨، حديث رقم: ٨١٤.

جـ- وعن عقبة -أيضاً- قال: قال لي رسول الله ﷺ: "اقرأ بالمعوذتين فإنك لن تقرأ بمثلهما."[1]

حـ- وعن أبي العلاء قال: قال رجل -وهو عقبة بن عامر على ما ذكر ابن كثير-: كنا مع رسول الله ﷺ في سفر والناس يتعقبون، وفي الظّهر قلّة، فحانت نزلة رسول الله ﷺ ونزلتي فلحقني من بعدي، فضرب منكبي، فقال: "قل أعوذ برب الفلق" فقرأها رسول الله ﷺ وقرأتها معه، ثم قال: "قل أعوذ برب الناس" فقرأها رسول الله ﷺ وقرأتها معه، قال: "إذا أنت صليت فاقرأ بهما."[2]

أورده الهيثمي وقال: رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح. كما أورده الحافظ ابن كثير في التفسير وعزاه إلى الإمام أحمد، ثم قال: ورواه النسائي عن يعقوب عن إبراهيم عن ابن علية، وبعد أن أخرج الحافظ ابن كثير أحاديث عقبة بطرقها المختلفة قال: "... فهذه طرق عن عقبة كالمتواترة

---

(١) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، ج١، ص٤٦٣، حديث رقم: ١٤٦٣. وانظر: أيضاً

- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري. **جامع الأصول لأحاديث الرسول**، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط وبشير عون، القاهرة: مكتبة الحلواني ومطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، ط١، ١٩٦٩- ١٩٧٢م، ج٨، ص ٤٨٩، حديث رقم: ٦٢٧٠.

- الساعاتي، الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مرجع سابق، ج١٨، ص٣٥٠.

(٢) الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر. **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ، ج٧، ص٣١٠.

عنه تفيد القطع عن كثير من المحققين في الحديث."[1]

خ- وعن أبي سعيد الخدري قال: "كان رسول الله ﷺ يتعوذ من أعين الجان وأعين الإنس، فلما نزلت المعوذتان أخذ بهما وترك ما سوىٰ ذلك."[2]

وعن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: "أنَّ رسول الله ﷺ كان إذا اشتكىٰ يقرأ علىٰ نفسه بالمعوذتين وينفث، فلما اشتد وجعه كنت أقرأ عليه بالمعوذات، وأمسح بيده عليه رجاء بركتها."[3]

هذا هو جل ما روي في بيان قرآنيَّة المعوذتين وتأكيدها وهذه الأحاديث -وإن اختلفت صيغها وألفاظها- لكنَّها بجملتها تؤيد ذلك وتؤكد بما لا يدع مجالاً لشك أنَّهما قرآن كسائر ما نزل علىٰ رسول الله ﷺ.

---

(١) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج٨، ص٥٣٣.

(٢) رواه ابن ماجه والترمذي، وقال: حسن غريب. انظر:

- القزويني، **سنن ابن ماجه**، مرجع سابق، ج٢، ص١١٦١، حديث رقم: ٣٥١١.
- الترمذي، أبو عيسىٰ محمد بن عيسىٰ السلمي. **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، تحقيق : أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، ج٤، ص٣٩٥، حديث رقم: ٢٠٥٨.

(٣) رواه الإمام مالك عن ابن شهاب عن عروة عنها. قال الحافظ ابن كثير: "رواه البخاري عن عبد الله بن يوسف، ومسلم عن يحيىٰ بن يحيىٰ، وأبو داود عن القعنبي، والنسائي عن قتيبة؛ ومن حديث ابن القاسم وعيسىٰ بن يونس، وابن ماجه من حديث معن وبشر بن عمر ثمانيتهم عن مالك به. انظر:

- الأصبحي، أبو عبد الله مالك بن أنس. **الموطأ**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، ج٢، ص٩٤٢، حديث رقم: ١٦٨٧.
- ابن كثير، **تفسير ابن كثير**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٧٢.

وحديث عقبة الذي أوردناه سابقاً في (ت) وفيه النص على أنَّ رسول الله ﷺ قد صلى بهما، ثم قال له: "كيف رأيت يا عقيب؟" فيه إشارة ظاهرة إلى أن عقبة ربما كان يظن أنَّهما عوذتان أنزلتا للتعوذ بهما خاصَّة، وأنَّهما ليستا كسائر القرآن، وقد يكون عقبة سأل رسول الله ﷺ عن ذلك فلما صلى رسول الله ﷺ بهما قطع ذلك كل شك من نفسه، ثم سأله رسول الله ﷺ عن ذلك ليطمئن إلى أنَّ شكوكه قد زالت فقال له: "كيف رأيت يا عقيب؟ اقرأ بهما كلما نمت وكلما قمت" أي؛ وصلِّ بهما كما رأيتني أصلي.

وأمَّا جواب القاضي الباقلاني عن هذه الشبهة، فهو كما أشرت عمدة جميع أولئك الذين ناقشوا هذه الشبهة مناقشة عقليَّة. وقد ورد رده هذا في كتابه العظيم "الانتصار". وقد عقد القاضي باباً خاصاً في رد هذه الشبهة وإبطالها، جاء فيما يزيد على اثنتي عشرة ورقة، فبين -أولاً-: أنَّ هدف مرددي هذه الشبهة الطعن في تواتر نقلهما، ثم بدأ بمناقشة الشبهة، فنفى -أولاً- إمكان كون ابن مسعود أنكر قرآنيَّتهما مع جلالة قدره وموفور علمه، وأنَّه لو كان منه ذلك لاشتهر وانتشر وظهر ظهور الوقائع العظيمة؛ إذ إنَّ الخلاف في قرآنيَّة سورتين من القرآن ليس من الأمور التي يمر بها المسلمون مروراً بحيث لا تروى إلا بطريق الآحاد، فإنَّ أقواله في مسائل فقهيَّة وفرعيَّة قد نالت من الشهرة أكثر مما نال هذا، كالنهي عن "الإقامة على التطبيق في الصلاة" و"خلافه في الفرائض" وغير ذلك. ولو عرف ذلك منه في عصر الصحابة -مع العلم بأنَّهم وسائر المسلمين بعدهم يعتقدون كون المعوذتين قرآناً- لوجب في مستقر العادة إنكارهم عليه

ومناظرته، فإنَّ من المعروف أنَّ جاحدهما بمنزلة جاحد القرآن، ولكانوا طالبوا الإمام بإقامة حد الله عليه، والحكم عليه بالكفر والردة، ولكان ذلك من أقوىٰ ما احتج به عثمان لعدوله عن تكليفه بكتابة المصحف الإمام، وتكليف زيد بن ثابت بذلك. ولقد ناظره عثمان في امتناعه من تسليم مصحفه إليه، ولكن لم يؤثر عنه أنَّه ناظر بكلمة واحدة تشير إلىٰ هذه الشبهة من قريب أو بعيد، ولو كان ذلك قد حدث من ابن مسعود لعرضوه علىٰ السيف لا محالة، فإنَّهم مجمعون علىٰ كفر من أنكر من القرآن كلمة واحدة فكيف بمن يجحد سورتين؟!!

وأضاف إلىٰ ذلك: أنَّ عبد الله كان من أبرز قراء الصحابة في عصر رسول الله ﷺ وبعد وفاته، ورسول الله ﷺ جعله واحداً من أهم من يؤخذ عنهم القرآن، ولذلك كان له أصحاب كثيرون، عنه تلقوا القرآن، وعنه رووه، منهم: عبيد السلماني، ومسروق بن الأجدع، وعلقمة بن قيس، وعمرو بن شرحبيل، والحارث بن قيس، والأسود بن يزيد، وغيرهم من مشاهير أصحابه وتلامذته الناشرين لعلمه، والراوين لأقواله، وهؤلاء -جميعاً- لم يؤثر عن أحد منهم رواية ظاهرة أو غير ظاهرة بأنَّ لعبد الله بن مسعود مثل هذا الرأي، ولو أنَّهم علموا منه هذا لاشتهر وظهر إنكارهم عليه وتغليظهم له، فهؤلاء جميعاً كانوا أبراراً من أخيار المسلمين، ومعروفين بصحبة عبد الله بن مسعود، ولكان الناس سألوهم أو بعضهم عن حقيقة رأيهم في ذلك، ولكان لا بدّ لهم -بعد ذلك- من الجواب بتصويبه أو تخطئته فيه. وعلىٰ التقديرين: كان لا بدّ أن

يظهر ذلك عنهم وينتشر ويلزم القلوب لزوماً لا يمكن الشك فيه، وفي إطباق الأمَّة: أهل السير وجميع أهل العلم: علىٰ أنَّه لا شيء يروىٰ عن أحد من أصحاب عبد الله -في هذا الباب- دليل قاطع علىٰ أنَّ عبد الله لم يجحد كون المعوذتين قرآناً.

ثم أوضح أنَّ اتهام عبد الله بهذا لا يمكن أن يقبل إلا بشهادة مستوفية لشروط الشهادة كاملة؛ لأنَّ ذلك بمثابة الشهادة عليه بالردة وحبوط العمل، والردة تستوجب القتل، ولا يقبل في هذا رواية الآحاد -كما هو الحال فيما رواه زر بن حبيش- فإمَّا أن يحكم عليه بالردة، ويعاقب عقوبة المرتد، وإمَّا أن تنسب الأمَّة كلها إلىٰ الضلال؛ لأنَّها قصرت في إقامة حد الله علىٰ مستحقه، وذلك كله مما لا تقبل فيه رواية الآحاد.

ثم ذكر جملة من الأحاديث الواردة في فضائل عبد الله وفي مقدمتها قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: "من أحب أن يقرأ القرآن غضاً كما أنزل فليقرأه علىٰ قراءة ابن أم عبد الله." أخرجه أحمد في المسند وابن ماجة والحاكم، وعن أبي بكر وعمر، علىٰ ما في الفتح الكبير.[1]

ثم أضاف: أنَّه علىٰ فرض صحة إنكاره لذلك مخالفاً أو متأولاً، فإنَّ الإجماع -الذي انعقد علىٰ أنَّ ما بين الدفتين كله قرآن- قاطع لخلافه، مُذهبٌ لأثره.

---

(١) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **الفتح الكبير في ضم الزيادة إلىٰ الجامع الصغير**، تحقيق: يوسف النبهاني، بيروت: دار الفكر، ط١، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م)، ج٣، ١٤٠، حديث رقم: ١١٢٤٢.

ثم أورد الروايات الصحيحة المعارضة لما رواه زر، وبيّن رجحانها الكامل على ما رواه، كأحاديث عقبة المتقدمة ونحوها. ثم أورد روايات كثيرة عن أصحاب ابن مسعود في النص على قرآنيَّتهما، منها ما رواه عن إبراهيم قال: قلت للأسود: "أمن القرآن هما؟" قال: "تعني المعوذتين؟" قلت: "نعم" فقال: "نعم هما منه"، ونحوه عن الشعبي (ورقة (٩٧)) ثم قال مقدار اعتراض المعترض:

هذا الذي قلتموه صحيح، لكن لا بدّ وأن يكون قد قيل أو حدث في أمر المعوذتين ما اقتضى الخوض فيهما دون غيرهما من سور القرآن. كما لا بدّ وأن يكون قد حدث من ابن مسعود خاصَّة، ما اقتضى إضافة ذلك إليه.

أمَّا الأمر الأول؛ فإنَّ رسول الله ﷺ كان يعوّذ الحسن والحسين، ويتعوذ هو كذلك ببعض الأدعية المأثورة، فلما نزلت السورتان اقتصر تعوذه عليهما. فقد يكون في ذلك ما أثار في ذهن زر بن حبيش ونحوه شبهة أنَّهما عوذتان، وعزز هذه الشبهة أنَّ ابن مسعود لم يثبتهما في مصحفه، فحمل ذلك زراً على سؤال أبي فسأله فأجابه، كما في الأحاديث المتقدمة، وانقطع بذلك الخوض في أمرهما.

وأمَّا أنَّه نسب إليه دون سواه؛ فلأنَّه لم يثبتهما في مصحفه لثقته بحفظ المسلمين لهما؛ لأنَّهم مأمورون بالتعوذ بهما في الصباح والمساء، فهما كسورة الفاتحة من هذه الناحية.

وأنَّ ما يؤيد هذا: أنَّ الصدر الأول قد خلا عن الخوض في هذا الأمر إلا ما روينا من حديث زر.

فلما نبغ الملحدون والمنحرفون -بعد ذلك- والطاعنون على القرآن والسلف أخذوا هذه الرواية، وأعادوا وأبدوا بذكرها ليحققوا غرضهم من ذلك، ولكن أنَّى لمثل هذه المحاولات أن تنال من كتاب الله، أو من عدالة أصحاب رسول الله؟ وأمَّا الرواية التي نسب إلى عبد الله فيها أنَّه كان يقول: "إنَّهما ليستا من كتاب الله" أو "لا تخلطوا بالقرآن ما ليس منه"، فهي بالإضافة إلى ما فيها من اضطراب ظاهر، يمكن أن يقال فيها: إنَّ الراوي لم يضف الكلام إلى ابن مسعود، ويحتمل أنَّه سمع عبارة "أنَّهما ليستا من كتاب الله" أو "لا تخلطوا بالقرآن ما ليس منه" من غير أن يعرف ما يعنيه عبد الله بذلك. فربما كان يعني شيئاً آخر، وتأوله على المعوذتين حيث ثار الكلام حولهما، وذلك كله على فرض صحة الرواية.

وعلى هذا؛ فإنَّه لا يمكن أن ينال من تواتر ما بين الدفتين، أو من عدالة الصحابة بمثل هذه الروايات.

وكذلك تكلم القاضي في كتابه "الانتصار" عن قول "الميمونيَّة" من الخوارج بنفي قرآنيَّة سورة "يوسف"، وما تعرَّض إليه بعض غلاة الرافضة من سقوط بعض الآيات المتعلقة بفضائل آل البيت من القرآن. ونقتصر على هذا، تاركين أمر تفضيل مناقشة ذلك تفصيلاً لمجال آخر، إن شاء الله تعالى، والله الهادي إلى سواء السبيل.

وبقطع النظر عن كل ما تقدم وتصحيح من صحَّح وتوثيق من وثَّق؛ فإن الذي يثبت قرآنية جميع ما بين الدفتين ومنها الفاتحة والمعوذتان، حفظ الله لكتابه كله، وعصمته له من الضياع والتحريف على مستوى الحرف

والكلمة فما فوقهما، "لا مبدل لكلماته"، ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾﴾ [الحجر: ٩]، وقوله لنبيه الكريم: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾﴾ [القيامة: ١٦ - ١٧]، وقوله: ﴿... وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ ...﴿١١٤﴾﴾ [طه: ١١٤] فنحن في غنىً عن ترديد مثل هذه الشبهات وإعادة طرحها جيلاً بعد آخر؛ إذ إن هذه شبهات فاسدة لا يمكن أن يقوم دليل عليها، وكان الأجدر والأليق بها أن تقبر في مهدها وألا يلتفت إليها؛ لكننا أوتينا من قولهم:"ناقل الكفر ليس بكافر" واعتمادهم الشديد على الرواية وعلى الإسناد.

والقرآن كتاب الله غني الغنى التام بتحديه ونظمه وأسلوبه وفصاحته وبلاغته وسياقاته وعجز الخلق كافة عن الإتيان بمثله، ذلك هو الذي نثبت به كل آية وكلمة وسورة وردت في الكتاب الكريم.

والنسخ على ثلاثة أنواع: نسخ التلاوة وبقاء الحكم، ونسخ الحكم وبقاء التلاوة، ونسخ الحكم والتلاوة معاً.

وقد ناقشنا النسخ تفصيلاً وتوصلنا إلى أنه لا نسخ في القرآن الكريم، وأنَّ الذي حمل كثيراً من الذين ذهبوا إلى وجوده، هو ظنهم أن هناك تعادلاً بين الأدلة يقتضي الترجيح، وقد يكون هناك تعارض ويقتضي القول بالنسخ لأحدهما، فكان مبدأ وجود تاريخين للنص المتقدم والمتأخر مع وجود ما هو ظني الدلالة وما هو قطعي، وأن التخفيف قد يحتوي شيئاً من الرحمة في القول بالنسخ، ووجود بعض النماذج التي عجز أهل العلم عن شرحها وفهمها، بطريقة تزيل إمكان وجود التعارض بين آيتين أو دليلين،

كذلك تطور دلالات مفهوم النسخ والمراد به، الذي اختلف من مدرسة لأخرىٰ من مدارس الفقهاء، كل ذلك قد سهل علىٰ جمهورهم قضية القول بالنسخ واعتبارها قضية مسلَّمة، ولنا كتاب ألفناه لمناقشة هذا الموضوع بتفصيل، بيّنا فيه أنه لا يوجد أي دليلين أو آيتين بينهما تعارض يستدعي القول بنسخ أحدهما، فارجع إليه تجد فيه فوائد كثيرة.(١)

أما المحكم والمتشابه فقد أكثر الكاتبون في علوم القرآن في الحديث عن انقسام آيات الكتاب الكريم إلىٰ آيات محكمة وأخرىٰ متشابهة، وأرادوا بالمتشابه الغامض الذي يحتاج إلىٰ بيان وتفسير أو يكون مما ينبغي التوقف فيه، وقد قرأنا القرآن من أوله إلىٰ آخره فوجدناه دائماً حكيماً نوراً هادياً شفاءً لما في الصدور، بيِّناً واضحاً مشرقاً لا غموض فيه ولا عوج بل هو البيان ذاته، بيَّن للناس ما اختلفوا فيه ويسره للذكر. وبعض الأمور التي أطلق عليها من أطلق أنها من علوم القرآن لم تكن في كثير منها إلا شبهات ألقاها شياطين الإنس والجن؛ ليصرفوا البعض عن تدبر القرآن وتلاوته كما أنزل، وتعطيل بعضه وضرب بعض آياته ببعض.(٢)

وكتاب الانتصار للقرآن للباقلاني هو من أنفس الكتب التي عرضت لسائر الشبهات حتىٰ عصر الباقلاني، الذي كرّ عليها كلها بالردود المقنعة التي لا يملك القارئ إلا أن يعجب بهذا الإمام الأصولي النظار الذي لم

---

(١) العلواني، **نحو موقف قرآني من النسخ**، مرجع سابق.

(٢) العلواني، طه جابر، **نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه**، القاهرة: دار السلام، ٢٠١٠م.

يغادر شبهة أثيرت حول القرآن المجيد بعد انتقال رسول الله ﷺ إلىٰ الرفيق الأعلىٰ حتىٰ عصر الباقلاني نفسه، الذي توفي سنة ٤٠٣هـ، إلا وفندها واقتلعها من جذورها. ومن المفيد لأجيالنا أن تطلع عليه أو علىٰ مختصر الصيرفي له؛ فإن كثيراً من الشبهات التي تطلق في عصرنا هذا قد يتوهم مطلقوها أنهم جاءوا بالجديد.(١)

فأنت ترىٰ أن الخطاب الكلامي قد بُني وتأسس بعيداً عن القرآن، ولما رجع إليه رجع ليتخذ من آيات الكتاب شواهد لما بناه، يدعم بها ما تم تقريره؛ لأن الفتنة الكبرىٰ التي نجمت عن قراءة الكتاب قراءة التجزئة، والتعضية، كانت وما تزال سائدة؛ فجعلت قراءة الكتاب الكريم خاصة من أولئك الذين اتخذوه شواهد، قراءة تجزيئية تعضيّة.

قال الله جَلَّ وَعَلَا: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [آل عمران: ٦٤]، وقال جَلَّ وَعَلَا: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ عَٰلِمَ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ أَنتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِى مَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿٤٦﴾﴾ [الزمر: ٤٦]، وقال جَلَّ وَعَلَا: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّى عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿١٠﴾﴾ [الشورىٰ: ١٠]، وقال جَلَّ وَعَلَا: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾﴾ [النساء: ١٠٥]، وقال جَلَّ وَعَلَا: ﴿وَٱتَّبِعْ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ وَٱصْبِرْ

---

(١) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. **الانتصار للقرآن**، تحقيق: محمد عصام القضاة، عمان وبيروت: دار الفتح ودار ابن حزم، ط١، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).

حَتَّىٰ يَحْكُمَ ٱللَّهُ ۚ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ ﴿١٠٩﴾﴾ [يونس: ١٠٩]، وقال جَلَّوَعَلَا: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٠﴾﴾ [يوسف: ٤٠]، وقال جَلَّوَعَلَا: ﴿وَقَالَ يَٰبَنِىَّ لَا تَدْخُلُوا۟ مِنۢ بَابٍ وَٰحِدٍ وَٱدْخُلُوا۟ مِنْ أَبْوَٰبٍ مُّتَفَرِّقَةٍ ۖ وَمَآ أُغْنِى عَنكُم مِّنَ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍ ۖ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ ۖ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [يوسف: ٦٧]، وقال جَلَّوَعَلَا: ﴿قُلْ إِنِّى عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى وَكَذَّبْتُم بِهِۦ ۚ مَا عِندِى مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦٓ ۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [الأنعام: ٥٧]، وقال جَلَّوَعَلَا: ﴿ثُمَّ رُدُّوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ ۚ أَلَا لَهُ ٱلْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ ٱلْحَٰسِبِينَ ﴿٦٢﴾﴾ [الأنعام: ٦٢]، وقال جَلَّوَعَلَا: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴿١٠٨﴾ وَٱتَّبِعْ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ وَٱصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ ٱللَّهُ ۚ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ ﴿١٠٩﴾﴾ [يونس: ١٠٨ - ١٠٩].

فأنت ترىٰ ما تحمله هذه الآيات الكريمة من نور وبصائر كان يمكن أن تحمي الخطاب الكلامي، وتحميه مما أصابه وعلق به إذا قرئ بوحدته البنائية. فكما سبق أن أوضحنا فإن التجزئة والتعضية هي الآفة الرئيسية للخطاب الكلامي، وهي التي يتفرع عنها سائر خصائص قصوره المنهجي، فعلىٰ ذلك يكون التأسيس علىٰ أنَّ القرآن كل متكامل يصدق بعضه بعضاً في وحدة بنائية،[1] لا يفهم بعضه إلا في ضوء هذا التصادق،

(١) الوحدة البنائية للقرآن الكريم: أن الله جَلَّوَعَلَا قد صاغ القرآن بنفسه كلمة كلمة، حتىٰ اكتملت كلماته صدقاً، وعدلاً، ولم يعد من الممكن للخلق كلهم، أن يبدّلوا في هذه الكلمات، أو يزيفوا؛ لأن أي تبديل لأي كلمة يُحدث خللاً في التركيب، وفي البنية الأساسية للقرآن. ولتساوي كل ما =

والتكامل هو الطريق الوحيد للتحرر من أسر هذا الخطاب، الذي تسبب في تفتيت وعي الأمة.

والتأسيس على الوحدة البنائية للقرآن الكريم هي السبيل الوحيد لاستحضار كل مقومات بيانه الذاتي عند قراءته؛ لتكون القراءة بذلك محاولة لاستخراج مكنوناته، وتوجيهه إلى الناس كافة بدلاً من أن تكون

= في القرآن في الفصاحة، والنظم، والأسلوب، استحال إحداث تغيير فيه، وصارت كلماته في سورة بمثابة مواقع النجوم، قال جَلَّوَعَلَا: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ۝٧٥ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ ۝٧٦ إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٌ كَرِيمٌ ۝٧٧ فِي كِتَٰبٍ مَّكۡنُونٍ ۝٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ ۝٧٩ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٨٠﴾ [الواقعة: ٧٥ - ٨٠]، تُستخلص من قوله جَلَّوَعَلَا: ﴿لَا تُحَرِّكۡ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعۡجَلَ بِهِۦٓ ۝١٦ إِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهُۥ وَقُرۡءَانَهُۥ ۝١٧ فَإِذَا قَرَأۡنَٰهُ فَٱتَّبِعۡ قُرۡءَانَهُۥ ۝١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا بَيَانَهُۥ ۝١٩﴾ [القيامة: ١٦ - ١٩]. هذه الآيات الكريمة تحدثنا عن تراتبية الجمع، ثم القراءة، ثم البيان. فقد تعهد الله بجمع القرآن بترتيب آياته، وسوره، ونظمه، وبنائه، ثم قراءته على بنيته تلك؛ لتيسيره للذكر، والبيان. فكتاب الله لا يمكن أن يكون مبيناً إلا ببنيته، ونظمه الذي أراده الله، فلا بد من قراءته على هذا النظم، والجمع؛ لنفهمه، ونستخرج مكنوناته. وعلى ذلك، فقراءة التعضية، تتعارض مع خاصية البيان الذاتية للقرآن الكريم، ومن ثَمَّ تهدم حاكميته.

وينبني على ما سبق أنَّ جمع القرآن على بنيته الحالية هو توقيف من الله جَلَّوَعَلَا، وليس اجتهاداً من الصحابة، فالأمر لم يترك لذاكرتهم، أو لإدراكهم، أو عزمهم. وقد ينحصر ما قاموا به في نسخه في مصحف كامل، وعلى ذلك فالروايات الذاهبة إلى اختلاف الصحابة في مواضع بعض الآيات، وترتيب السور لا اعتداد بها. كما أنَّ التراتبية التي تؤسس لها الآيات، تنفي وقوع أي نسخ في القرآن، كما يعنيه البعض، سواء ما قيل عن آيات نُسخت تلاوة، وبقيت حكماً؛ لأنَّ البيان، يأتي بعد القراءة، فما لا يُقرأ من القرآن، فيما بين الدفتين، ببنائه، ونظمه، ليس منه، وكذلك ما قيل عن آيات نُسخت حكماً، وبقيت تلاوة؛ لأنّ هذا تعطيل لآيات تُتلى من كتاب الله، لا بد لها من معنى، ودلالة، وإلا كانت كلاماً مهملاً، لا يليق بالحكيم صدور مثله عنه. والروايات التي تقول بغير ما أقرته تلك الآيات لا يُلتفت إليها، سواء، أكانت في المصادر السنية، أو الشيعية، أو أية مصادر أخرى. انظر:

- العلواني، **نحو موقف قرآني من النسخ**، مرجع سابق.

إسقاطاً لإرادة قارئه عليه. فالقرآن تبيان لكل شيء، وهو المصدر المنشئ، والسنة هي المصدر المبيِّن؛ وذلك بكونها بياناً عملياً، تطبيقياً لكيفية اتباع القرآن المجيد، وليس بمعنى كشف ما يُدّعى بأنه غموض، والتباس فيه، بما يعني أنّ القرآن مهيمن، وحاكم على ما سواه، وليس العكس. وبطريقة أخرى، فالسنة النبوية تتعاضد مع القرآن في وحدة بنائية بوصفها منهج رسول الله ﷺ في تفعيل القرآن في الواقع. وعلى ذلك فنحن مطالبون بتأسي هذا المنهج؛ لتفعيل القرآن في واقعنا، ولسنا مطالبين، باستدعاء الواقع التاريخي لجيل التلقي؛ فبذلك المنهاج تخرج الأمة من القراءات الجزئيَّة، المعضّاة، ودوائر الجدال حول مختلف الحديث، ومشكل الآثار، والتعارض، والترجيح، والتعادل. ولنضرب لذلك مثلاً لعله يغني عن الأمثلة الأخرى، وهو: اختلاف المعاصرين في أحكام التصوير الفوتوغرافي وصناعة التماثيل وما إلى ذلك.

وأما ما صار من جدل بين الأصوليين حول إمكان استقلال السنة بالتشريع، فهي مسألة خلافية؛ إذ ذهب بعض أهل العلم إلى أنها مستقلة أو غير مستقلة وناقشوا ذلك.[1] لكن ما ذكرنا من مباحث قد أثار شيئاً من التشابه والنظرة المتفاوتة إلى استقلال الكتاب بالمرجعية، فالذين فتحوا الباب بالقول بإمكان استقلال السنة بالتشريع، أدى إلى فتح الباب لإضافة أدلة أخرى إلى الكتاب الكريم والسنة. وبرزت مقولات غثيثة مثل مقولة: إن

---

(١) العلواني، طه جابر. **الجمع بين القراءتين : قراءة الوحي وقراءة الكون**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٦م.

النصوص متناهية، والوقائع غير متناهية، ومقولة القرآن حمّال أوجه، وما إلىٰ ذلك من مقولات جعلت الباب مفتوحاً أمام تعدد الأدلة حتىٰ بلغت خمسين دليلاً. ولا يدفع الغبش الذي حدث حول تفرد الكتاب بالمرجعية بإعطائه المرجعية، ونحو ذلك من أمور أربكت صورة المرجعية في أذهان المسلمين.

خامساً: الوعي بمرجعية القرآن في المذاهب الإسلامية المختلفة

أن يكون القرآن هو المصدر الـمُنشئ؛ بمعنىٰ أن يكون موجداً للحكم، فهو يوجده ويكشف عنه ويهيمن عليه، ويكشف عن كل ما اندثر، ويصدق علىٰ ما كان موجوداً وتغيّر لطول الأمد وقسوة القلوب؛ فيصدق عليه ثم يحفظه من التبديل والتحريف. هذه الرؤية كانت ظاهرة في عقائد الأمة وخاصة عند العلماء ولكنهم لم يلتفتوا إليها بالقدر الكافي، وهم يبحثون في مسائل الفقه ويفتون فيها، خاصة في مجال الخطاب التكليفي، ولذلك فإننا سنبرز هذه الصفات القرآنية كما هي في معتقدات أهل العلم، منبهين أن الواجب أن يفعل هذا في كليات وجزئيات الفقه. ولو حدث ذلك لتخلص الفقه من الافتراض والمخارج والحيل والنزعة الجزئية وكثير من العيوب التي ابتلي فقهنا بها، نتيجة فك الارتباط بينه وبين القرآن الكريم. وسنعرض لبعض النماذج التي تنبه إلىٰ أن المرجعية الأولىٰ للقرآن الكريم موجودة في أذهان أهل العلم من مختلف الطوائف، إلا أنّ مجال حركتها ضُيّق من خلال تصور العلاقة بينه وبين السُّنة علىٰ أنها علاقة تراتبية، فالسنة تنهض بديلاً للقرآن عند عدم وصول المجتهد إلىٰ الدليل الجزئي فيه. وعند التعارض بين الأدلة الجزئية في المصادر الأخرىٰ

تُعرض عليه؛ فحُصر الاحتكام إليه طبقاً لهذا التصور في ثنائية الموافقة والمخالفة عند تعارض الأدلة والروايات للترجيح بينها. في حين تنهض حاكمية القرآن على أنَّ كل جزئي له أصل كلي في القرآن، لا بد من الرجوع إليه لمعرفته واتخاذه أصلاً في المسألة وبناء التفريعات بعد ذلك عليه؛ لأنَّ الله جَلَّ وَعَلَا قال: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ۝٣٨﴾ [الأنعام: ٣٨] وقال: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ۝٨٩﴾ [النحل: ٨٩] والرجوع إلى غيره قبل الوصول إلى الأصل فيه شبهة اتهام للقرآن بأنه فرط في تلك المسائل ولم يبينها، أو أنه غير كاف، وقد قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ ۝٥١﴾ [العنكبوت: ٥١]. وعلى ذلك فكل ما تنتجه الأدلة الأخرى للفقيه محكوم بتصديق القرآن عليه وهيمنته بوجود أصل له في كتاب الله، وإلا فإنه سيكون حكماً بغير ما أنزل الله؛ فالقرآن وحده هو المصدر الـمُنشئ للأحكام والكاشف عنها. ومع ذلك فإنَّ هناك ما يمكن أن نلمس أنه ومضات تشير -من بعيد أو من قريب- إلى معنى الحاكمية، في طيَّات الحديث عن المرجعية عند كل مذهب، للبناء عليها -كما نطمح- ضمن منهاج قرآني بمنهج تطبيق نبوي عابر للمذاهب. وهذا ما سنحاول معالجته هنا، دون ادعاءٍ باستقصاء كل الآراء، ودون أن يكون المقصود التماهي مع كل مقولة نوردها، وإنما نهدف إلى التقاط تلك الومضات وحسْب.

١- عند الإباضية:

جاء في مسائل أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة (الإمام الثاني للإباضية بالبصرة): "إنّ إمام المسلم هو القرآن، ودليله هو سنة رسول الله، يجب

فقط ما يحبه الله ورسوله"[1] ويقول ابن بركة العماني البهلوي في كتابه (الجامع): "وأحكام الشريعة كلها مأخوذة من طريق واحد وأصل واحد، هو كتاب رب العالمين، فهو قوله تعالىٰ: ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۗ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ ٣﴾ [الأعراف: ٣]، والسنة -أيضاً- مأخوذة من الكتاب، قال جَلَّوَعَلَا: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ ٩٢﴾ [المائدة: ٩٢]، والسنة عمل بكتاب الله، وبه وجب اتباعها، والإجماع أيضاً عمل بكتاب الله وبالسنة التي هي من كتاب الله، لأنّ الإجماع توقيف، والتوقيف لا يكون إلا من الرسول. والسنة -أيضاً- علىٰ ضربين: فسنة قد أُجتمع عليها، وقد أُستُغني بالإجماع عن طلب صحتها، وسنة مختلف فيها، لم يبلغ الكل علمها، وهي التي يقع التنازع بين الناس في صحتها. فلذلك تجب الأسانيد والبحث عن صحتها، ثم التنازع في تأويلها إذا صحت بنقلها، فإذا اختلفوا في حكمها كان مرجعهم إلىٰ الكتاب."[2]

وفي جوابه علىٰ مسألة نكاح الزاني بمن زنىٰ بها، قال عبد الله بن عبد العزيز (وهو من أنصار مدرسة الرأي في المذهب الإباضي في مقابل مدرسة الأثر) لتلميذه أبي غانم الخراساني ناقداً الذاهبين إلىٰ هذا الرأي بقوله: "رضيتم بروايات الرجال واتباع آرائهم فيما وهموا فيه وقادوهم، وتركوا كتاب الله الذي جاء فيه تحريم نكاح الزاني والزانية، ولم نر قوماً

---

(١) النامي، عمرو خليفة. **دراسات عن الإباضية**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠١م، ص١٢٤.

(٢) العماني، أبو محمد عبد الله بن محمد بن بركة البهلوي. **الجامع**، تحقيق: عيسىٰ يحيىٰ الباروني، مسقط: وزارة التراث والثقافة، ٢٠٠٧م، ج١، ص٢٧٩-٢٨٠.

أتبع لرواية وأنقض لكتاب الله منكم."[1]

٢- عند الزيدية:

يرى الإمام المرتضى محمد بن يحيى الهادي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ (توفي ٣١٠هـ بصعدة) أنّ السنة: "هي ما وافق القرآن، فما خالفه فهو مكذوب على رسول الله ﷺ، وهي شارحة ومفصلة لجمل الكتاب العزيز". (كان عليه أن يقول هي منهج تطبيق نبوي لكتاب الله. وقد جاء في بعض جواباته على أسئلة طرحت عليه: "... وكل ما قلنا به وأجبنا عليه فشاهده في كتاب الله عَزَّوَجَلَّ، وفي السنة المجمع عليها عن رسول الله ﷺ، أو حجة من العقل يصدقها الكتاب، فكل ما كان من هذا الطريق فهو أصح مطلوب، وأنور حجة في القلوب..." فالحجة عنده هي من كتاب الله عَزَّوَجَلَّ ومن إجماع قام على مستند من الكتاب أو السنة، كما صرح بذلك في مواضع متفرقة من كتبه ورسائله. وقال أيضاً في مسائل عبد الله ابن الحسن: "اعلم -هداك الله وأعانك- أن كل حديث صح عن رسول الله ﷺ، فإنه غير مخالف لكتاب الله، بل الكتاب يشهد عليه بالحق، وينطق فيه بالصدق، وفي ذلك ما يُروى عنه عليه وآله السلام، أنه قال: "يُكذب علي كما كُذب على الأنبياء من قبلي، فما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فهو مني، وأنا قلته، وما خالف كتاب الله فليس مني، ولم أقله."[2]

---

(١) الخراساني، أبو غانم بشر بن غانم. **المدونة الكبرى**، تحقيق: مصطفى بن صالح باجو، تعليق: الشيخ محمد يوسف اطْفيش، سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، ط١، ٢٠٠٧م، ج١، ص٢١٢.

(٢) الهادي، المرتضى محمد بن يحيى. **مجموع كتب ورسائل**، تحقيق: عبد الكريم أحمد جدبان، صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، ط١، ٢٠٠٢م، مقدمة التحقيق، ص٣٣-٣٦.

وفي هذا يقول صارم الدين إبراهيم بن محمد الوزير (توفي ٩١٤هـ): "فأما الكتاب العزيز فإنّ الله تَبَارَكَوَتَعَالَىٰ قد تكفل بحفظه وحراسته وحمايته وكلاءته من الاختلاف والتحريف، والتبديل والتصحيف... لا جرم أنّ الملحدين في الدين... لم يجدوا سبيلاً إلىٰ تغييره.. فبقيت آياته المحكمات بيّنة واضحة، والأُخَر المتشابهات وجوه تأويلها للراسخين مكشوفة لائحة، ولذلك أمر النبي ﷺ أمته بالرجوع إليه، وأرشدهم في معرفة صدق الحديث بأن يعرضوه عليه."[1]

لكن هذا العرض علىٰ القرآن مقصور علىٰ أحاديث الآحاد المختلف فيها: "أما ما اختلف فيه من الأحاديث فردوه إلىٰ قاعدة العرض علىٰ القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وكون القرآن هو المرجع عند الاختلاف."[2]

٣- عند الإمامية:

مرجعية القرآن عند الإمامية ربما تحتاج منا لبعض الاستيضاح لما لابس صورتها من غموض، بسبب ذيوع مقولات التيار الأخباري ما بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر الهجري التي أسقطت مرجعية القرآن، فقالت بعدم إمكانية الرجوع إلىٰ القرآن الكريم -بل والسنة النبوية أيضاً- إلا عبر

---

(١) الوزير، السيد صارم الدين بن محمد بن إبراهيم. **الفلك الدوار في علوم الحديث والفقه والآثار**، تحقيق: محمد يحيىٰ سالم عزان، صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م، ص١٤.

(٢) العزي، عبد الله بن حمود. **علوم الحديث عند الزيدية والمحدثين**، صعدة: مؤسسة الإمام زيد بن علي، ط١، ٢٠٠١م، ص٥٨.

ما ورد عن أئمة أهل البيت المعصومين. فذهب محمد أمين الاسترابادي (توفي ١٠٣٦هـ) في كتابه الفوائد المدنية إلى القول: "باستحالة استنباط الأحكام من ظواهر كتاب الله، ولا ظواهر السنن النبوية إلا بالرجوع إلى أهل الذكر عَلَيْهِمُ السَّلَامُ؛ لأنّ القرآن نزل على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعية، وأنه نزل على قدر عقول أهل الذكر عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ..." وهو بذلك حصر المرجعية بأخبار أهل البيت وآثارهم فقال: "إنّ من المعلوم أنّ حال الكتاب والحديث النبوي (أي الناسخ والمنسوخ، والمطلق والمقيد) لا يعلم إلا من جهتهم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فتعيّن الانحصار في أحاديثهم."[١]

ومع أنّ الأخبارية ليسوا طيفاً واحداً فمنهم من توقف في مطلق حجية ظواهر القرآن ومطلق حجية خبر الواحد، إلا أنَّ ما نبحث عنه لن نجده إلا عند التيار الأصولي بطبيعة الحال، الذي تصدى لمقولات الأخبارية الذاهبة إلى إسقاط مرجعية النص القرآني، أو على أقل تقدير تجميدها، مؤكدين -أي الأصوليين- على هذه المرجعية المستقلة دون رجوع إلى السنة، ومعتبرين ذلك من البدهيات. مستندين إلى القرآن ذاته، وروايات وردت عن الأئمة تفيد بعرض ما يصل الناس من أخبار عنهم على القرآن الكريم، فما وافقه أخذوا به، وما عارضه طرحوه. بالإضافة إلى تلك الحجج فقد ربط الشيخ جعفر الجناحي (كاشف الغطاء) (توفي ١٢٢٨هـ) بين إمكان الرجوع إلى النص القرآني وفهمه مباشرة وبين

---

(١) الأسترابادي، محمد أمين. والعاملي، السيد نور الدين الموسوي. **الفوائد المدنية والشواهد المكية**، تحقيق: الشيخ رحمة الله الأراكي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط٢، ١٤٢٦هـ، ص٢٦٨ - ٢٦٩.

إعجازه:"... إذ ما معنى تحدي العرب بالإتيان بمثل القرآن وهم لا يفهمونه، وإنما هو بالنسبة إليهم طلاسم ورموز مبهمة."[1]

وبعد هذه الإشارة يجدر أن نستعرض بعض مواقف علماء الإمامية القدامى (وتحديداً الأصوليين منهم) من مرجعية القرآن، فبعد أن أنكر الشريف المرتضى (توفي ٤٣٦هـ) حجية أخبار الآحاد لأنها لا تفيد إلا الظن، ذهب إلى: "أنّ العمل أولاً يكون على ما في ظاهر الكتاب، وعلى ما في السنة القطعية، وعقب فقدهما يُرجع إلى الإجماع -ومقصود المرتضى هنا إجماع الإمامية على حكم ما- فإن لم يكن هناك اتفاق، بل كان هناك اختلاف معتد به بين الإمامية، رجعنا إلى نص الكتاب، وإلا كان المعول على حكم العقل، وإلا فالتخيير."[2] والإجماع المقصود هنا هو الكاشف كشفاً قطعياً عن سنة المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ أو قوله.

وقد تأوّل أبو جعفر الطوسي في مقدمة تفسيره "التبيان"، الأخبار الذاهبة إلى منع تفسير القرآن بالرأي، سواء الواردة منها عند الإمامية عن الأئمة، أو مخالفيهم عن النبي ﷺ، ونقل عنه وأيّده أبو علي الطبرسي (توفي ٥٤٨هـ) في تفسيره "مجمع البيان" فقال: "إنّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ندب إلى الاستنباط وأوضح السبيل إليه، فقال: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ﴿٨٣﴾﴾ [النساء: ٨٣]، وذم آخرين على ترك تدبره والإضراب عن التفكر فيه... وذكر

---

(١) حب الله، **نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي**، مرجع سابق، ص٣٤٨.

(٢) الشريف المرتضى، علي بن الحسين بن موسى. **رسائل المرتضى**، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، قم: دار القرآن الكريم، ط١، ١٤١٠هـ، ج٣، ص٣١٢ - ٣١٣.

أنّ القرآن منزل بلسان العرب فقال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا ۝٣﴾ [الزخرف: ٣]، وقال النبي ﷺ: "إذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فاقبلوه، وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط." فبيّن أنّ الكتاب حجة ومعروض عليه، وكيف يمكن العرض عليه وهو غير مفهوم المعنى؟! فهذا وأمثاله يدل على أنّ الخبر متروك الظاهر (القائل بالمنع من تفسير القرآن بالرأي)، فيكون معناه إن صح أنّ من حمل القرآن على رأيه، ولم يعمل بشواهد ألفاظه، فأصاب الحق، فقد أخطأ الدليل."(١) وذهب العلامة الحلي إلى: "أنه يمتنع أن يريد الله خلاف الظاهر إلا بقرينة."(٢)

ومن روايات العرض التي يُحتج بها: "...عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ "إنّ على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نور، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه." وكذلك رواية: "عن أيوب بن راشد عن أبي عبد الله قال: ما لا يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف" وأيضاً: عن أيوب بن الحر قال: "سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف."(٣) ويعلق المازندراني وهو من المدرسة الأخبارية، على الرواية الأولى بقوله: "وهذا الحديث -والأربعة الآتية بعده- يدل على ما سبق من أنّ كتاب الله أصل كل حق وصواب، وأنّ كل ما صدّقه كتاب الله

---

(١) الطبرسي، أبو علي. **تفسير مجمع البيان**، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ط١، ١٤١٥هـ، ج١، ص٣٩-٤١.

(٢) حب الله، **نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي**، مرجع سابق، ص٣٠٥.

(٣) المازندراني، **شرح أصول الكافي**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٤٥.

وجب الأخذ به، وكل ما خالفه وجب تركه، وكل ما لا يُعلم موافقته ولا مخالفته وجب التوقف فيه."[١] فعلى الرغم من اكتمال الدور عند الأخبارية فإنهم يعودون إلى النقطة الأولى، حيث يعلق المازندراني على الرواية الثانية بقوله: "... لكن العلم بعدم الموافقة في نفس الأمر قد يكون مشكلاً متعذراً لنا؛ لأنّ للقرآن ظواهر وبواطن وأسراراً لا يعلمها إلا أرباب العصمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ."[٢]

٤- عند أهل السنة:

ذكر الشافعي في الرسالة تحت (ما سنّ رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب): "...ومنهم من قال: لم يُسنّ سنة قط إلا ولها أصل في الكتاب، كما كانت سنته لتبيين عدد الصلاة وعملها على أصل جملة فرض الصلاة، وكذلك ما سُنّ من البيوع وغيرها من الشرائع لأنّ الله قال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ ﴿١٨٨﴾﴾ [البقرة: ١٨٨] وقال: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴿٢٧٥﴾﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فما أحل وحرم فإنما بيّن فيه عن الله كما بين الصلاة."[٣]

وفي ذلك ذهب الشاطبي إلى أنّ السنة راجعة في معناها إلى الكتاب؛ فهي بيان له، ويقول: "...فلا تجد في السنة أمراً إلا والقرآن قد دلّ على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية، وأيضاً كل ما دلّ على أنّ القرآن هو كلية

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٣٤٥-٣٤٦.

(٢) المرجع السابق،ج٢، ص٣٤٦.

(٣) الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: المكتبة العلمية، (د. ت.)، ص٩٢.

الشريعة وينبوع لها فهو دليل على ذلك... ولأنّ الله جعل القرآن تبياناً لكل شيء، فيلزم من ذلك أن تكون السنة حاصلة فيه في الجملة.. ومثله قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ﴿٣٨﴾﴾ [الأنعام: ٣٨]... فالسنة إذن في محصول الأمر بيان لما فيه، وذلك معنى كونها راجعة إليه. وأيضاً فالاستقراء التام دلّ على ذلك..."[1] ثم برهن على أن السنة راجعة إلى الكتاب وإلا وجب التوقف عن قبولها وناقش أدلة المعترضين، وهذه هي الفكرة الرئيسة التي دار حولها كتابه (الموافقات).

ومما سبق نستطيع أن نستنتج أنّ وعياً جنينياً بكون القرآن هو الحكم وهو المصدر الـمُنشئ كان كامناً في ذهنية المشتغلين بالعلوم الشرعية، إلا أنّ هذا الوعي لم يُفتح له الطريق ليستوي منهجاً متكاملاً، فقد قطع الطريقَ عليه تصورٌ بأنّ النصوص متناهية والوقائع غير متناهية، ناهيك عن الخلافات والافتراقات المذهبية، والتي كان الخلاف على الإمامة وقودها المفجر والمحرك، ولاحقا الخلافات الكلامية الأخرى التي أُضفيت عليها أبعاد عقائدية، ما أكسبها حَديّة لا تحتمل إلا الكفر أو الإيمان، علاوة على التجاذبات بين تياري الرأي والأثر داخل كل مذهب، التي أذهلت الجميع عن مركزية القرآن، ليحل بدلاً منها الرأي والأثر. كل تلك العوامل أدت -مجتمعة- إلى حجب حاكمية القرآن، ليحلّ بدلاً

(١) الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد السلام شافي، شرحه وخرّج أحاديثه: عبد الله دراز، وضع تراجمه: محمد عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، ص٧٢٩ - ٧٣٠.

منها حاكمية المذاهب والتقليد والتعصب.

إذن، لا بد من تحكيم القرآن المجيد علىٰ هذا البحر المتلاطم الأمواج من التراث الذي تحول بفعل التراكم إلىٰ تراثٍ طائفي؛ فلا يصبح لهذا الأخير مرجعية مستقلة، تحول دون تكوين وعي جمعي للأمة، كما لو كان يؤسس لأمم مستقلة، لا لأمة القرآن.

واحترازاً مما قد يتبادر إلىٰ الأذهان، فإننا لا نقصد بهذا الكلام الوحدة الاندماجية التي تختفي فيها الخصوصيات؛ لأنّنا بذلك نكون ممن يتحركون ضد السنن التي أودعها الله في هذا الكون، قال الله جَلَّوَعَلَا: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحجرات: ١٣]. فما نقصده، ونراه هدفاً يجب أن نتحرك نحوه هو الوحدة الائتلافيَّة، الناظرة نحو النهوض بأمانة الاستخلاف في الأرض. فقد أخبرنا اللهُ جَلَّوَعَلَا بأنه قد ألّف بين قلوب المؤمنين، ولم يقل وحّد؛ لأنّ التوحيد يفيد الاندماج التام بين من يُوحَّد بينهم. وقد تضيع خلال عملية الاندماج بعض الخصائص الذاتية لمن فُرضت عليهم حالة التوحيد، أو الوحدة. أما التأليف فمن شأنه أن يحقق أعلىٰ الحدود الممكنة للتوافق؛ بحيث يجعل من الاختلافات في الألسن والألوان، اختلافات تنوع تخدم هدف التعارف ثم التعاون، وذلك القدر كاف في إيجاد تآلف يمكّن من القيام بمهام الإنجاز العمراني والحضاري وتحقيق الوفاء بالعهد بين الله والإنسان، والنهوض بمهام الاستخلاف وأداء الأمانة، ثم التكامل لتحقيق الأهداف المشتركة، وتوظيف

الخصائص الذاتية في خدمة ذلك، وعدم إلغائها، أو مصادرتها، وهذا يتحقق بالآتي:

أ- ربط القضايا الخلافية بالمقاصد القرآنية العليا الحاكمة وهي: التوحيد، والتزكية، والعمران، والأمة، والدعوة،[1] التي تؤسس لنهوض أمة القرآن بأمانة الخلافة في الأرض. فتحديد الهدف المطلوب الوصول إليه هو أفضل وسيلة لتسديد المسار؛ كي لا نُستنزف في خلافات عقيمة لا يترتب عليها ما يمكن أن يصب في إطار هذه المقاصد، ولكي نخلّص هذه القضايا من دوائر الاستقطاب، والتجاذب، والتراشق، التي أدت إلىٰ معالجات قاصرة. ومقصودنا بذلك تصنيف القضايا الخلافية في مستويات، طبقاً لتغييبها لهذه المقاصد، ثم وضعها في السياق الأقدر علىٰ ربطها بكل ما تتعلق حقيقته بعالم الغيب، ولا حيلة للإنسان فيه. فمعالجة القضايا الغيبية يجب أن تُضبط بمدىٰ تحقيقها لتزكية النفس، باستحضار معاني توحيد الله، وتقديسه، وما يتولد عنها من معاني الخوف، والرجاء. فأي معالجة، وأي خلاف لاينضبط بهذه المعايير يصبح من قبيل العبث. كما أنّ أي حديث عن صفات الله عَزَّوَجَلَّ لا يصب في هذا الاتجاه يصبح تعطيلاً حقيقياً لثمرة إيماننا بهذه الصفات. وأما القضايا الغيبيَّة التي لا

---

(١) المقاصد القرآنية: مقاصد عليا تختلف عن مقاصد المكلفين التي لوحظت في أحكام، وحكم التشريع من حفظ الضروريات المتمثلة بالخماسية المعروفة: (حفظ العقل، والنفس، والمال، والعرض، والدين)، والحاجيات، والتحسينيات. فالمقاصد القرآنية: متعلقة بحركة الإنسان في الحياة، في علاقته بخالقه، وبالكون، وما فيه من سائر المخلوقات، وبنفسه. وبالاستقراء من القرآن الكريم وجدناها تنحصر في التوحيد، والتزكية، والعمران، والأمة، والدعوة.

انعكاس لها في عالم الشهادة؛ كالخلاف في رؤية الله في الآخرة فلا يجب إعطاؤها مرتبة عقدية.

ب- معالجة القضايا الخلافية في إطار الجمع بين القراءتين؛ قراءة الوحي، وقراءة الكون. وتنهض هذه المنهجية على أنّ القرآن المجيد معادل موضوعي للوجود الكوني؛[1] يحمل ضمن وحدته الكلية منهجية متكاملة يمكن فهمها، واكتشافها، كما أنّ الكون يحمل ضمن وحدته الكلية قوانينه وسننه. وعلى ذلك فإنَّ أي قضيَّة ذات بعد غيبيّ؛ لا بد وأن تُضبط عند معالجتها بعلاقة الغيب بالإنسان، والوجود المادي، واللامادي بهذه الضوابط الثلاثة:

---

(١) ونقصد بالمعادل الموضوعي: أنّ الألفاظ في دلالاتها تتنوع إلى ما يدل على الشيء على سبيل المطابقة، وإلى ما يدل على الشيء على سبيل التضمّن، وإلى ما يدل على الشيء على سبيل الالتزام، وتنحصر المعادلة الموضوعية في دلالة المطابقة، حيث يكون الوجود اللفظي مطابقاً تمام المطابقة للوجود الذهني وللوجود الواقعي، فكأنّ لكل لفظ ثلاثة أنواع من الوجود، فهناك وجود لفظي وهو المتمثل بالكلمة وحروفها ويطلق عليه أوصاف الاسم والفعل وما إليه، وهناك وجود ذهني ترسمه الكلمة في الذهن إذا نطقت أو زورت في النفس، وهناك الوجود الخارجي في الواقع. ومعادلة القرآن للكون معادلة موضوعية شاملة بحيث تهيمن على الوجود اللغوي والذهني والواقعي للكون وحركته الخاضعة للسنن والقوانين التي وضعها الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ فيه وسيّره بمقتضاها، ومن هنا يصبح القرآن المجيد قادراً على أن يكون تبياناً لكل شيء، وأنه ما فرط في شيء من الأشياء. وهذه المعادلة الموضوعية تعطي للقرآن المجيد صفة الهيمنة والتصديق، أو المصادقة على كل شيء في الوجود بحيث تصدق دعوى القرآن المجيد في قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]. فهي ليست نوعاً من الفضائل التي يرددها البعض بوعي أو من دون وعي بأن الله قد أنزل كتاباً مسطوراً يوافق الكون المنثور؛ بل هي معادلة منهاجية تحتاج إلى معرفة آليات المعادلة الموضوعية بين الوجود القرآني والوجود الكوني.

أولها: الوحدة البنائية للقرآن المجيد، وكذلك وحدته البنائية مع السنة النبوية؛ بوصفها منهجاً لتطبيق القرآن وتفعيله وتنزيله في الواقع المتغيِّر.

ثانيها: ربطها بالمقاصد القرآنية العليا الحاكمة (التوحيد، والتزكية، والعمران، والأمة، والدعوة).

وثالثها: الجمع بين القراءتين؛ فنجتهد في فهم تلك السنن، وفي كيفية التفاعل معها؛ لتحقيق المقاصد القرآنية العليا.

ت- معالجة القضايا الخلافية المعقدة -التي لا تزال فاعلة في الواقع، وتمارس دورها المتجدد في تمزيق الأمة- رأسياً لا أفقياً، بوصفها قضايا مركبة، وليست كتلة صماء، بحيث نتمكن من رؤية مستويات الاختلاف فيها، والميز بين ما يدخل في دوائر الخصوصية لكل مذهب، والمساحات التي لا بد من التفاعل فيها حتى يلتحم نسيج الأمة؛ لتنهض بأمانة الاستخلاف. وهذه المعالجة الرأسية لا بد وأن يضطلع بها أتباع كل مذهب، بشكل داخلي، حتى لا ندخل مجدداً في دوامة التراشقات المذهبية.

وتعدُّ قضية الإمامة القضيَّة الخلافيَّة الأكبر، ليس فقط لأنها القضية التي فجرت الخلافات الأولى وما ترتب عليها من انقسامات لا تزال قائمة حتى يومنا هذا، بل لأنها القضية التي اختُزِلت بها إرادة الأمة وشخصيتها ودورها في سؤال منفرد هو: (من يحكم؟)، وظلت الإجابات المتعددة -باختلاف المذاهب- جامدة تراوح مكانها في طيات الكتب دون مراجعات حقيقية إلا النزر اليسير، في حين أنّ الواقع الاجتماعي والسياسي

لأمتنا -عبر القرون- يضطرب تحت ظلال السيوف دون رؤية واضحة للكيان الذي يجب أن ينتظم هذه الأمة، ما تسبب في نوع من فراغ سياسي تقدمت أسر معروفة ذات عصبيات متعددة لملئه بطريقة طائفية أو قبلية تستنصر بالطائفية، ما ولد بؤراً متفجرة في الفكر السياسي وفقه السياسة. وما لم تعالج الأمة هذه القضايا وتخرج قضية الإمامة من الجانب الكلامي وتضعها في إطارها من شؤون الدنيا السياسية الاجتهادية وفقاً للمقاصد العليا (التوحيد والتزكية والعمران والأمة والدعوة)؛ فإن هذه الأزمات ستعيد إنتاج نفسها من حين لآخر.

والخطاب الكلامي في تناوله لهذه القضية أوجد خلطاً بين العقيدة والسياسة؛ فلم يعد الناس يتناولون قضية الإمامة بوصفها قيادة لتنظيم مصالح الأمة والعناية بشؤونها، بل انصرفت الأذهان إلى تصورٍ بأن الإمام هو من يقوم مقام النبي ﷺ في أُمَّته، أو هكذا يجب أن يكون، مدعوماً بتفسيرات سادت لبعض آيات الأحكام حول المراد بـ(أولي الأمر منكم)، إضافة إلى جملة من الأحاديث في الإمارة وطاعة الأمراء، فنوقشت في إطار وجوب طاعة النبي، ما عزز الاتجاه القائل بأن الإمامة جزء من العقيدة، وأصّلوا لذلك، وكان ذلك بداية التأسيس للاستبداد؛ لأنه أسس لاختزال الأمة في فرد. وقد أسلم ذلك بدوره إلى ضمور فاعلية الأمة شيئاً فشيئاً، -باستثناء لحظات تاريخية كاشفة حضرت فيها الأمة بقوة-، فلما ضعف الحكام والأمراء أيضاً؛ باتت المجتمعات الإسلامية منكشفة أمام الهيمنة الغربية بشتى صورها. وبتنا مخيرين بين قبول الثقافة السياسية الغربية،

والاجتهاد في تمثلها بالرغم من الاختلاف الديني والحضاري والبيئة الثقافية والاجتماعية، وبين رفضها والجنوح لموروثات لا علاقة لها بالشرع، وإنما الإلف هو ما أوهمنا شرعيتها. لذلك، لا بدّ من التحرر من أسر الخطاب الكلامي وإخراج قضايا السياسة والإمامة منه، وتحويلها إلىٰ مسؤولية الأمة المهتدية بالكتاب والسيرة النبوية، حتىٰ نستطيع معالجة تلك القضية في إطار المقاصد القرآنية العليا ومرونتها، ومصالح الأمة واحتياجاتها. وأن نخرج من دائرة تكفير بعضنا بعضاً نتيجة الاختلافات السياسية التي تكون محكومة بقواعد الصحيح وما هو أصح منه، وذلك لا يؤدي إلىٰ أكثر من تخطئة المختلفين بعضهم بعضاً.

والخلاف في قضية الإمامة[1] يمكن تمييز عدة مستويات فيه؛ فهناك مستوىٰ الاستحقاق الفردي المتعلق بشخص معين تتوفر فيه شروط ليست متاحة بالاكتساب لسائر الناس، وبين استحقاقات شهود واستخلاف أمة القرآن: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ ﴿١٤٣﴾﴾ [البقرة: ١٤٣] وهذا ما لا يمكن لها أن تنهض به دون كيان

---

(١) من خلال استقرائنا لمواقف الفرق الإسلامية وانقساماتها حول موضوع الإمامة وشروطها ومستحقيها، إلخ، نستنبط أنّ الكفاية في القيام بشؤون الأمة هي المقصد، والكيفية التي تتحقق بها في أي زمان هي المعتبرة، والكفاية التي نعنيها أكبر بكثير من أن تكون قاصرة علىٰ توفر شروط معينة في شخص واحد من الأمة، وإنما كفاية رؤية ومنهج يستطيع أن يعيد للأمة فاعليتها وحضورها وصولاً إلىٰ شهودها، فلا بد من نضج رؤية كلية تنتظم كل مكامن القوة والتنوع والعناصر الفاعلة في الأمة لتضعها في سياق التكامل، فالرؤىٰ الجزئية ستبقىٰ قاصرة عن استنهاض الأمة.

ينتظم شؤونها المادية والسياسية والاقتصادية والعسكرية والاجتماعية، وعلى ذلك يكون المستوى الأول هو ما يمثل دائرة الخصوصية لكل مذهب حسب ما يعتقد أتباعه، في حين يتألف المستوى الآخر من شقين؛ الأول متعلق بالمرجعية، والثاني بالواقع المتغير الذي فارق السياق التاريخي الذي تولّد فيه الخلاف حول الإمامة.

والمقصود بالمرجعية هنا الحَكَم أو المرجع الذي يحتكم إليه أتباع كل مذهب؛ لنعبر نحو الحَكَم الذي يجب أن يحتكم إليه المسلمون جميعاً، وعلى ذلك فلا بد من التوقف هنا عند حجية رأي الإمام، أو الصحابي، وكذلك وثاقة رواياتهم، وهل لهذه الحجية حاكمية بديلة عن حاكمية القرآن كما يراها كل مذهب؟[1]

---

(١) لفت السيد حسين البروجردي (توفي١٣٨٠هـ) الأنظار إلى مسألة مهمة، ممهداً بذلك للتقريب بين الفريقين: السنة والشيعة بالتعاون مع الشيخ محمود شلتوت (شيخ الأزهر الأسبق)؛ حيث يعتقد البروجردي أنّ علينا طرح الولاية الدينية للأئمة بدل الولاية السياسية التي أصبحت من التاريخ. لذلك ينبغي التركيز على حديث الثقلين أكثر من حديث الغدير؛ إذ إنّ قضيتنا اليوم هي تفسير الشريعة لا حقانية الإمام عليّ عَلَيهِالسَّلَامُ في أمر تاريخي. ويعتبر الأمر الذاتي للأئمة تبليغ الشريعة وتفسيرها، لا الدخول في السياسة، فلم يتصدوا لها إلا من باب المصلحة. انظر:

- حب الله، حيدر. **سؤال التقريب بين المذاهب: أوراق جادة**، بيروت: دار الانتشار العربي، ط١، ٢٠١٠م، ص١١ - ١٩٢.

وعلى نحوٍ أكثر تفصيلاً يحاول السيد محمد حسين فضل الله (توفي٢٠١٠م) تحرير الإشكاليات التي يجب أن نُعنى ببحثها، فقال: "إنّ المسألة الحيوية في الخلاف المذهبي بين السنة والشيعة يتمحور حول الخلافة والإمامة، التي تعتبر الأم لكل الخلافات الفقهية والكلامية، من حيث أنّ كلاً من هذين العنوانين تحول إلى مدرسة لها منهاجها وأفكارها وخطوطها المذهبية الثقافية، وعصبياتها الطائفية... وتتمحور هذه المسألة حول نقطتين أساسيتين، هما: =

= الأولىٰ: نزاع حول حجية الرأي. فقد لزم من النزاع في شرعية الخلافة نزاع آخر حول حجية رأي الخليفة الكلامي أو الفقهي، فجرىٰ تناول موضوع الحجية الشرعية وطبيعة الحكم الشرعي باعتبار شرعية موقفه؛ لتكون آراؤه وفتاواه مصدراً للشرعية الإسلامية. كما لزم عن ذلك حجية قول الصحابة لجهة الثقة باجتهاداتهم الفقهية أو الفكرية، حتىٰ يمكن للناس أن يلتزموا بها في مجالاتهم العقائدية أو العملية. وربما كان بحث هذا الجانب العملي في الواقع الإسلامي أكثر قدرة علىٰ الإيصال إلىٰ نقاط مشتركة، من البحث في مسألة الخلافة والإمامة التي تحولت إلىٰ مقدسات عميقة في وجدان المسلمين من السنة والشيعة، ما يجعل للمسألة بعداً حيوياً في الواقع الإسلامي المعاصر، حيث لا يشعر المتحاورون بأنّ القضية تتصل بالجانب التاريخي الذي لا يمتد لواقعنا؛ لأنّ الأشخاص الذين نختلف علىٰ شرعيتهم في الخلافة انتقلوا إلىٰ رحاب الله، بل يشعرون بأنها تتصل برأي هذا الخليفة أو الإمام أو فتواه؛ ليعمل الناس بها من موقع الشرعية أو ليرفضوها من موقع اللاشرعية. وفي هذا الجو -والكلام للسيد فضل الله -قد تتضاءل السلبيات النفسية في أجواء البحث؛ لأنّ العنصر المقدس في الفكرة أو الحكم الشرعي قد لا يرقىٰ إلىٰ عنصر المقدس في الشخص. فالبحث حينما يتحرك في الحديث عن عناصر الحجية وشروطها وامتداداتها؛ ينفتح علىٰ آفاق أكثر رحابة وسعة من الآفاق التقليدية، وقد نصل من خلاله إلىٰ منهج جديد في قراءة النصوص الإسلامية من الكتاب والسنة، أو في قراءة الجانب التاريخي المتصل بالأحداث والأشخاص.

الثانية: خلاف حول وثاقة الحديث. فتوثيق التراث، سواء من خلال الأحاديث الواردة عن النبي ﷺ، أو من خلال التفسير الصحابي، أو الإمامي للقرآن الكريم. فقد اختلف المسلمون اختلافاً كبيراً واسعاً في هذه المسألة، الأمر الذي جعل أتباع مدرسة الإمامة يفقدون الكثير من مصادر الاجتهاد الإسلامي من الأحاديث الكثيرة التي رواها الصحابة عن النبي ﷺ؛ لعدم الثقة بأسانيدها، من خلال أكثر من علامة استفهام حول وثاقة هذا الصحابي أو ذاك، في حين أنّ الفريق الآخر -من مدرسة الخلافة- يرىٰ عدالة الصحابة، ولا يرون أنّ أحاديث أهل البيت حاسمة في المسائل الفقهية والكلامية؛ لأنهم لا يرون حجية لآرائهم، كما لا يعتبرون هذه الأحاديث متصلة الإسناد بالرسول ﷺ، فهم يرونها أحاديث مرسلة. في حين يرىٰ فريق مدرسة الإمامة أنّ الأئمة في كل أحاديثهم ينطلقون من كلمات الرسول؛ لأنّ الإمام جعفر الصادق كان يقول فيما روي عنه ما مضمونه: (حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدي، وحديث جدي... حديث رسول الله ﷺ). هذا بالإضافة إلىٰ اعتقاد فريق مدرسة الإمامة بعصمة الأئمة عَلَيۡهِمُ ٱلسَّلَامُ عن الخطأ، ما =

ومما لا شك فيه أنّ الخلاف في الإمامة لا سبيل لعلاجه إلا بالتحرر من أسر الشخصنة والماضوية؛ لينصرف النقاش إلى المرجعية، ولأنه من غير المنطقي أن نسعى إلى حل مشكلة ما استناداً إلى مقومات وجودها واستمرارها، فلا بد من الاحتكام إلى ما هو خارج هذا الإطار المذهبي أو ذاك، وإلا فإننا نعيد إنتاج خلافاتنا، من حيث نريد علاجها. ولن يكون هناك ما يمكن أن يجمعنا إلا القرآن، فلولاه ما كنا أمة، ولا حل لفُرقة الأمة إلا بالعودة إلى حاكمية القرآن بوصفه وحده المصدر المُنشئ؛ المهيمن على ما سواه، وكل ما سواه يُردّ إليه، في حال الاختلاف أو الاتفاق، ونقصد هنا الحاكمية بالمعنى المنهجي، لا بالمعنى العاطفي الذي اهترأ من كثرة الترداد، والذي جمّد تلك الحاكمية وجردها من فاعليتها، فكان أن قُدِّم كل ما سوى القرآن عليه. وبذلك يصبح كل مذهب هو محاولة لفهم الإسلام وتفسيره، وليس الإسلام ذاته.

والحاكمية التي نعنيها وتتأسس على كون القرآن هو المصدر المنشئ لا تتصادم مع مرجعية كل مذهب؛ لأنَّ أحداً لم يذهب إلى أنَّ الصحابة، أو الأئمة طبقاً للشيعة الإمامية الاثني عشرية، أو أئمة أهل البيت من الزيدية، أو أئمة الإباضية، ينازعون في كون القرآن المصدر المُنشئ، والكاشف،

= يجعل حديثهم يمثل الحقيقة الحاسمة إذا صحت الأحاديث المنقولة عنهم."

وهنا يرى السيد فضل الله أنه: "يتحتم على الفريقين البحث العلمي في شروط التوثيق للنص الحديثي." انظر:

- فضل الله، محمد حسين. **أحاديث في قضايا الوحدة والاختلاف**، إعداد: نجيب نور الدين، بيروت: دار الملاك، ط١، ٢٠٠٠م، ص١٥٣ - ١٥٥.

وأما السنة النبوية المطهرة فهي المصدر المبين لمنهج رسول الله ﷺ في فهم القرآن المجيد، وتفعيله في الواقع والمجتمع ليتيسر للناس سبيل التأثر به في ذلك؛ فقد وصف الله القرآن بأنه تبيان لكل شيء.[1]

---

(١) ليس من مقصودنا مناقشة حجية أقوال الأئمة من أهل البيت عند الإمامية أو الزيدية، أو أئمة الإباضية وأسلافهم، أو الصحابة، وإنما التأكيد على أنّ حجيتهم لا تعني أنهم ينازعون القرآن في كونه المصدر المُنشئ، ولا السنة النبوية في كونها المصدر المُبين، حتى وإن كانت الاقتباسات السابقة لا تعبر جميعها عن تمييز بين الـمُنشئ والمبين، إلا أنها ميزتهما عما سواهما، وهذا هو المطلوب، لنعود مرة أخرى إلى ما أثبتناه من وجوب تحكيم القرآن على ما سواه. وثمة مصادر كثيرة عند مختلف الفرق توضّح ذلك، ومنها:

* عند الشيعة الإمامية:

- الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان البغدادي. **التذكرة بأصول الفقه**، تحقيق: الشيخ مهدي نجف، بيروت: دار المفيد، ط١، ١٤١٣هـ، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى الألفية لوفاة الشيخ المفيد، ص٤٥.
- الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان البغدادي. **الاختصاص**، تعليق: علي أكبر غفاري ومحمود الزرندي، بيروت: دار المفيد، ط٢، ١٩٩٣م، ص٢٨١.
- الطوسي، محمد بن الحسن. **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، بيروت: مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤٠٩هـ، ج١، ص١٤.
- الحر العاملي، محمد بن الحسن. **الفصول المهمة في أصول الأئمة**، تحقيق وإشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني، قم: مؤسسة معارف إسلامي رضا، ط١، ١٣٧٩هـ، ج١، ص٤٢٧.

* عند الإباضية، انظرها في:

- النامي، **دراسات عن الإباضية**، مرجع سابق، ص١٢٤.

* عند الزيدية:

- الوزير، الإمام الهادي بن إبراهيم. **هداية الراغبين إلى مذهب العترة الطاهرين**، صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، ط١، ٢٠٠٢م، ص١٤٨.

* عند السنة:

- الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ص٦٧٥.

وباستحضار حاكمية القرآن ستتغير مباني عملية الاجتهاد؛ لأنّ وثاقة أي دليل جزئي أو صحته ستتوقف على إثبات وجود أصل له في القرآن في إطار وحدة القرآن البنائية. كما أنّ هناك حقيقة موضوعية لا يسع أي مذهب أن يتجاهلها -حتى على الصعيد الداخلي- وهي أنّ الوقائع والأوضاع والسياقات التاريخية والاجتماعية المعاصرة مختلفة عما كان يعيش فيه أسلاف كل مذهب؛ ما يحتم على الجميع العودة إلى القرآن أولاً وآخراً، وطرح أسئلتنا عليه، واستنطاق مكنوناته، والاستهداء بالسنة النبوية في منهجها لتفعيل القرآن في السياق التاريخي لجيل التلقي؛ لنبني على ذلك تفعيل القرآن في سياقاتنا الاجتماعية والثقافية المعاصرة.

وأما الشق الثاني، وهو المتعلق بالواقع السياسي، وكيفية إدارة شؤون الأمة،[1] فلا يمكن لنا معالجته دون أن نعيد لمفهوم الأمة مركزيته، كما

---

(١) يعتقد الشيخ واعظ زاده الخراساني بعدم أصالة الاختلاف بين الشيعة والسنة في العصر الحاضر، ويرى أنه من الممكن اعتبار حكومة الخلفاء مشروعة شرط أن: "نميز بين أولويتين، الأولى: هي الالتزام -أي التزام الإمام علي- بالنص على الخلافة، والثانية: هي صد المنافقين والمرتدين بواسطة شورى أهل الحل والعقد. -أي الخطر الذي كان يتهدد الأمة آنذاك داخل الجزيرة العربية وخارجها- ويمكن تبرير الأولوية الثانية (وتقدمها على الأولى) (بتصرف)، وشواهدها:... ١- كلام الإمام علي: "لقد علمتم أني أحق الناس بها من غيري... والله لأسلِّمَن ما سلِمت أمور المسلمين، ولم يكن لها جور إلا عليَّ خاصة." ٢- كلامه: "والله ما كانت لي في الخلافة رغبة؛ "أي: لم تكن له رغبة بالأولوية الأولى. ٣- كلامه في الخطبة السادسة من نهج البلاغة: "إنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه... وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسموه إماماً كان ذلك لله رضا..." ثم ذكر الأسباب التي يعلل بها اختيار الناس آنذاك لأبي بكر بعيداً عن فكرة التآمر على الإمام عليّ ليحرموه من حق عرفوه وجحدوه، ليصل إلى إثبات شرعية خلافته. ويختم بقول الشيخ شلتوت: "إنّ أبا بكر كان مظهر السلم، فيما كان عليّ مظهر الغضب" انظر: =

تُفهم من القرآن الكريم. فالخطاب القرآني وُجِّه لأُمّة، وليس لفرد منها، ويتضح ذلك في قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٧١﴾ [التوبة: ٧١]، ولما خصص منهم بعضهم لم يكن فرداً تُختزل فيه الأمة وإنما خص ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٞ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ٥٩﴾ [النساء: ٥٩]، و﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ ليس إقرارا بالنخبوية، التي رفضها القرآن، بتوضيح الدور المضلل للسادة، والكبراء ﴿ وَقَالُواْ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠ ٦٧﴾ [الأحزاب: ٦٧]، ولا (عليهم)؛ فيكون إقراراً بالسلطوية التي تمثلت في فرعون حينما قال: ﴿يَٰقَوْمِ لَكُمُ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ ظَٰهِرِينَ فِي ٱلْأَرْضِ فَمَن يَنصُرُنَا مِنۢ بَأْسِ ٱللَّهِ إِن جَآءَنَاۚ قَالَ فِرْعَوْنُ مَآ أُرِيكُمْ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ ٢٩﴾ [غافر: ٢٩] فكان أن ﴿ فَٱسْتَخَفَّ قَوْمَهُۥ فَأَطَاعُوهُۚ إِنَّهُمْ كَانُواْ قَوْمٗا فَٰسِقِينَ ٥٤﴾ [الزخرف: ٥٤]، وإنما هم ما نفهمه من قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٞ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا

= - حب الله، **سؤال التقريب بين المذاهب: أوراق جادة**، مرجع سابق، ص١٩٣-١٩٤.

وفي إطار مطالبته مفكري السنة والشيعة بإعادة دراسة جميع مسلماتهم، اعتبر الشيخ محمد صالح الحائري المازندراني -المعاصر للبروجردي- أنّ مفاد حديث الغدير هو ترشيح الإمام عليّ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، لا تنصيبه في منصب سياسي. انظر:

- حب الله، **سؤال التقريب بين المذاهب**، ص١٩٢.

وخلاصة ما سبق أن الإمام علي قدّم الأمة على نفسه.

﴿٨٣﴾ [النساء: ٨٣]، فما نفهمه من تخصيص ﴿أُوْلِي ٱلْأَمْرِ﴾ بأنه تقدير لتفاوت الناس، وتمايزهم في قدراتهم، وانصراف هممهم إلىٰ شؤون مختلفة، وليس تسليطاً لبعضهم علىٰ سائرهم.

لقد غابت الأمة في المعالجات الفقهية والكلامية لصالح الفرد الحاكم إماماً، أو خليفة، علىٰ الرغم من مركزية مفهوم الأمة في القرآن. وهذه النزعة السلطوية امتدت للتفسير. لذا نجد القرطبي جعل التمكين في قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْاْ عَنِ ٱلْمُنكَرِۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴿٤١﴾﴾ [الحج: ٤١] خاصاً بالحكّام الذين تمكنوا من الحكم، والغلبة. واستدل القرطبي من تفسيره ذلك علىٰ قصر الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر علىٰ الحكام.

ولذا فلا بد من بنيّة فكريَّة، ومنهجيَّة مختلفة لمعالجة هذه القضايا، متحررة من أَسْر المعالجات المذهبيَّة الفقهيَّة والكلاميَّة، مستلهمة من القرآن الكريم، حتىٰ نتصدىٰ بحق لواقع الأمة المرير، دون اجترار نزاعات الماضي، ودون الاضطرار للهرولة وراء ما أنتجته التجربة الغربية. وبهذا يمكن أن تنضج رؤية للكيَان السياسي الأصلح للنهوض بشؤون الأمة في زماننا بمراعاة التغيرات التاريخية، والخصوصيَّات والاختلافات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والثقافيَّة، فالأمة ليست كتلة صماء؛ فما يصلح لبعضها قد لا يصلح لسائرها، وما كان في سياق تاريخي، قد لا يصبح ممكناً في سياق تاريخي آخر.(١)

---

(١) نحن لا ننكر وجود مراجعات في كل مذهب تتعلق بكيفية النهوض بشؤون الأمة، لكنها تبقىٰ =

إن ما تقدم من أقوال أهل العلم، وتأويلاتهم يمكن أن يساعد من بعض النواحي، لإيجاد أرضية، وإعادة بناء الألفة، وتحقيق نوع من التضامن بين فصائلها المتعددة، وتحويل خلافاتها، إلىٰ اختلافات تنوع لا تضاد. ولكننا نحتاج إلىٰ جرأة توضح أسباب الاختلاف، وأن ذلك ناجم عن الانحراف عن منطوق الكتاب الكريم، وهدىٰ رسوله ﷺ، قال تعالىٰ: ﴿أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۚ قَدْ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا ﴿١٠﴾ رَّسُولًا يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ مُبَيِّنَٰتٍ لِّيُخْرِجَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۚ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۖ قَدْ أَحْسَنَ ٱللَّهُ لَهُۥ رِزْقًا ﴿١١﴾﴾ [الطلاق: ١٠ - ١١]. فالأمم التي سبقتنا كلها، أغرىٰ الله بينها، وفرق كلمتها، وشتت جموعها باختلافها، وقسوة قلوبها، وهجرانها لما أنزل الله عَزَّوَجَلَّ إليها؛ مما ينسي الناس حظا مما ذكرهم الرسل به؛ من وحي الله لها، وينزع الله التأليف، والتوفيق بينهم؛ فيحل البغضاء،

= مراجعات فقهية، وربما كلامية أيضاً، مقيدة بحدود كل مذهب، ومع ذلك فهي خطوات علىٰ الطريق بلا شك تنم عن وعي بضرورة التصدي لمشكلات الواقع.

ونجد -في المستوىٰ السياسي لمسألة الإمامة- أنّ من كانوا يرون أنّها بالنص ليست بالاختيار قدموا مراجعات فتحت الطريق أمام الحركة في الواقع المعاصر والتعاون. فالأسئلة التي يجب أن نجيب عنها، هي التي تتعلق بالنظام السياسي الأنسب، ومفهوم الشورىٰ، وكيف نفصل بين الدعوة والسلطة، وكيف نقيم دولة العدل، والأهم كيف نضع منهجاً ينظم علاقة الدين بالسياسة، وكيف نضع منهجاً لتحديد هذه العلاقات المختلفة والثابتة بشكل سليم، تجعلها تصب في صالح القيم القرآنية. وما هو دور الفقيه بوصفه من يقوم باستنباط الأحكام الشرعية للإجابة عن تساؤلات الواقع. كل تلك الأسئلة وغيرها تمثل آفاقاً للتفكير المتحلل من أثقال الماضي المذهبي.

ويلبسهم شيعاً. ولا مخرج لهذه الأمة، إلا بإنهاء حالة الهجر لوحي الله، والعودة إلىٰ هدايته، والتمسك بالكتاب. فالمعالجات التي تمت حتىٰ الآن معالجات ليست كافية لفتح الطريق لحل تلك الخلافات. ثم تأتي بعد ذلك الخطوة الأهم في تفعيل تلك الأمور في العودة إلىٰ كتاب الله، والتمسك الشديد به، وكيفية تفعيل هداية ربها فيها من جديد: وهل يكون التفعيل من قادة الأمة السياسيين، والزمانيين، أو علمائها، وسائر المعنيين، أو أولي الأمر. إنه لا بدّ من استعادة القيادة، والفاعلية لقيادات الأمة، ولأبنائها؛ لتتمكن من تفعيل هذا الوعي، والتأليف بين قلوب أبنائها؛ ليكون الجميع عباداً لله، إخوة في الإنسانية أولاً، وفي الدين ثانياً. وبغير هذا ستبقىٰ هذه الكلمات علىٰ ما فيها من دلالات حسنة في مستوىٰ الأماني، والأماني ظلة. فلعلل الله عَزَّوَجَلَّ يهيئ لهذه الأمة البذور الجيدة، ويعمل علىٰ إنمائها، والوصول بها إلىٰ مستوىٰ التفعيل ﴿... وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿٤﴾ بِنَصْرِ ٱللَّهِ ۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٥﴾﴾ [الروم: ٤ – ٥].

الفصل الخامس:

اختلافات تنوع لا اختلافات تضاد

أولاً: التنوع والتعدد لا يناقض الوحدة

ما يسعىٰ هذا الفصل إلىٰ إثباته أنه علىٰ الرغم مما تراجمت الفرق به من توصيفات التبديع، والتفسيق، والتكفير، واعتقاد كل فرقة بأنها الفرقة المحقة الناجية، ومن خالفها هالك. وعلىٰ الرغم من كل هذا، إلا أنّنا نجد مؤشرات علىٰ وعيٍ بأنّ هذا كله يبقىٰ تحت مظلة ملة الإسلام. وهذا ليس تجاهلا لما يمكن أن نجده في بعض كتب العقائد من تجاوز بالإخراج من ملة الإسلام، وذهاب البعض إلىٰ حرمة زواج المختلفين مذهبياً -حتىٰ داخل المذاهب السنية- وحرمة الذبائح. نحن لا ننكر وجود هذا الشطط، حتىٰ يومنا هذا، لكن العبرة بالإنصاف، وليس بالمزايدات، والتجاذبات.

ذكر أبو الحسن الأشعري في أول كتابه "مقالات الإسلاميين": "اختلف المسلمون بعد نبيهم في أشياء ضلّل فيها بعضهم بعضاً، وتبرأ بعضهم من بعض؛ فصاروا فرقاً متباينين، إلا أنّ الإسلام يجمعهم فيعمهم."[1]

وعلق ابن تيمية علىٰ ذلك بقوله: "فهذا مذهبه، وعليه أكثر الأصحاب، ومن الأصحاب -أي الحنابلة- من كفَّر المخالفين. وأما الفقهاء، فقد نُقل عن الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ قال: "لا أردّ شهادة أهل الأهواء،

---

(١) الأشعري، علي بن إسماعيل. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: هيلموت ريتر، بيروت: دار إحياء التراث، (د. ت.)، ص١ - ٢.

إلا الخطابية..." لأنهم يجيزون الكذب نصرة لبعضهم البعض على مخالفيهم. وأما أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فقد حكى الحاكم صاحب (المختصر في كتاب المنتقى) عن أبي حنيفة أنه لم يكفر أحداً من أهل الملة، وحكى أبو بكر الرازي عن الكرخي، وغيره مثل ذلك... والذي نختاره -أي ابن تيمية- أن لا نكفر أحداً من أهل القبلة ..."[(١)]

وفي ذلك يقول شمس الدين الذهبي: رأيت للأشعري كلمة أعجبتني، وهي ثابتة، رواها البيهقي، سمعت أباحازم العبدوي، سمعت زاهر بن أحمد السرخسي يقول: لما قرب حضور أجل أبي الحسن الأشعري في داري ببغداد، دعاني فأتيته، فقال: اشهد عليَّ أني لا أكفر أحداً من أهل القبلة؛ لأنّ الكل يشيرون، إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف العبارات". قلت: وبنحو هذا أدين، وهكذا كان شيخنا ابن تيمية في أواخر أيامه يقول: أنا لا أكفر أحداً من الأمة، ويقول: قال النبي ﷺ: "سَدِّدُوا، وَقَارِبُوا، وَاعْلَمُوا أَنَّ خَيْرَ أَعْمَالِكُمُ الصَّلَاةُ، وَلَا يُحَافِظُ عَلَى الْوُضُوءِ إِلَّا مُؤْمِنٌ."[(٢)]

فالخلاصة التي وصل لها هؤلاء العلماء بعد رحلة طويلة، أنّ الخلافات العقدية، والفقهية بين المسلمين، طالما أنها لم تخرجهم عن عبادة

(١) الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **درء تعارض العقل والنقل**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ، ج١، ص٩٥. وفي كتابه «منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية» الذي صنفه للرد على مقالات الإمامية، ووجه لهم فيه نقداً لاذعاً، لم يخرجهم من دائرة الإسلام، واعتبرهم من طوائف المسلمين.

(٢) البستي. **صحيح ابن حبان**، مرجع سابق، كتاب الطهارة، باب: ذكر إثبات الإيمان للمحافظ على الوضوء، ج٣، ص٣١١، رقم الحديث: ١٠٣٧.

الله وحده، فلا يجب أن تكون مدخلاً لإصدار أحكام التكفير المتبادلة. ولعلّ استشهاد ابن تيمية بالوضوء، والصلاة -التي هي شعيرة توحيد الله عَزَّوَجَلَّ، والخضوع له، والثمرة الظاهرة للعقيدة- كان لتخليص معايير الالتزام بالعقيدة من كل التعقيدات التي أقحمتها الخلافات، والجدالات الكلامية، والمذهبية عليها.

وها هو أبو يعقوب الوارجلاني أحد علماء الإباضية (توفي٥٧٠هـ) ينبه في كتابه "الدليل والبرهان" إلىٰ أنّ ملة الإسلام تجمع فرق الأمة، فيقول: "فلا يُقال دين القدرية، ولا دين المرجئة، ولا دين المارقة، ولا دين أبي حنيفة، ولا مالك، ولا الشافعي... ويجوز ذلك علىٰ أفراق الأمة. وعلىٰ امتداد كتابه يعالج القضايا الكلامية الخلافية.[١]

ويوضح محمد بن إبراهيم الكندي الأمر بقوله: "وفارق المسلمون -يعني الإباضية- الخوارج كلهم، وبرئوا منهم علىٰ تسميتهم؛ من أقر بالله، وملائكته، ورسله، واليوم الآخر بالشرك."[٢] ويقول: "وقد مضىٰ فقهاء المسلمين (يعني بذلك الإباضية) علىٰ الصواب، والحق، والعدل ليس بينهم اختلاف فيه، ولا تنازع أنّ الناس عندهم صنفان: فصنف مقرون بالله، وملائكته، ورسله، واليوم الآخر، والموت، والبعث، والثواب،

---

(١) الوارجلاني، أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم. **الدليل والبرهان**، تحقيق: سالم بن حمد الحارثي، مسقط: وزارة التراث والثقافة، ط٢، ٢٠٠٦م، ج٢، ص٦.

(٢) الكندي، محمد بن إبراهيم. **بيان الشرع**، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ج٣، ص٤١٨.

والعقاب، ويحكم عليهم بحكم الموحدين المقرّين."[1] وذلك في مقابل أهل الشرك من أتباع الملل الأخرىٰ ..." ويقول في موضع آخر: "...إنّ من أقرَّ بالقرآن، وتأوَّله علىٰ غير تأويله، وحرَّفه عن موضعه، غير أنه يُحاجّ بالقرآن، وينازع فيه، فهو عندنا في حكمنا من الموحدين المقرين". ويستدرك بعد ذلك بقوله: "فهو منافق ضال كافر بريء من الشرك، بريء من السبي والغنيمة... ."[2]

وهنا لا بد من التوقف عند معنىٰ الكفر الذي يقصده الإباضية الذي يصفون به المخالفين لهم، خاصة وأنّ هناك من ينقل عنهم هذا القول دون توضيح، فيُظنّ أنهم يقصدون الكفر المخرج من الملة، وهذا غير صحيح؛ بل إنهم يقصدون كفر النِّعمة.

ذكر الشيخ أبو حفص بن عمروس بن فتح النفوسي في كتابه "أصول الدينونة الصافية" تحت عنوان المعاملة بين الموحدين: "فأول ما نحن ذاكروه الإقرار لله بالوحدانية، وأنه لا يشبهه شيء من خلقه، وليس له شريك، وأنّ محمداً عبده، ورسوله... فمن أقر بهذا؛ فقد خرج من الشرك... ثم ابتلاهم الله بعد ذلك بالفرائض، ومحصهم بها... في عمل ما أقروا به ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْۖ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٣﴾﴾ [العنكبوت: ٣] وهم المؤمنون، ﴿وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾، وهم أهل الخيانة، والتضييع لعمل ما أقروا به فسماهم الله المنافقين، اسماً لم يسم به أحداً من أهل الشرك؛ ففيهم كانت

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٤١٩.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٤١٨.

الحدود، فهم مع المؤمنين، جرت بينهم الحقوق من النكاح، والتوريث، وأكل الذبائح، والدفن مع المسلمين، وقبول الشهادة... لا يبطل منهم بنفاقهم إلا ما أبطله القرآن من تحريم ولايتهم وتسميتهم بالإيمان، وقد نفاه الله عنهم، وتسميتهم بالكفر والنفاق، وتحريم التسمية لهم بالشرك... فهذه ثلاث منازل في الخلق معروفة بأسمائها: ... المشرك المنكر للقول والعمل، والمنافق المقر بالقول المضيع للعمل، والمؤمن الموفي لما أقر به من القول والعمل. ولا يسمى أهل النفاق بالشرك وإن كان يجمعهم اسم الكفر، كما لا يسمى أهل الشرك بالنفاق ..."[1]

وتحت باب (اختلاف الناس في الكفر والكبيرة والمعصية) قال الوارجلاني: "... اعلم أنّ اسم الشرك قد اجتمع الناس على أنه كفر واختلفوا في كفر الأفعال، فأثبته بعض وأبطله آخرون، فمن أبطله السنية والمعتزلة، ومن أثبته الإباضية والخوارج."[2]

وفي مسألة مدلول اسم الكفر، وأنه يشمل كل من عصى الله، ذكر أبو الحسن البسيوي في كتاب التوحيد "إنّ الكفر كفران؛ كفر بالتنزيل، وكفر بالنعم والتأويل... ."[3]

---

(١) النفوسي، أبو حفص عمروس بن فتح. **أصول الدينونة الصافية**، تحقيق: حاج أحمد بن حمو كروم، مسقط: وزارة التراث القومي، ط١، ١٤٢٠هـ، ص٦١ - ٦٢.

(٢) الوارجلاني، **الدليل والبرهان**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٨.

(٣) البسيوي، أبو الحسن علي بن محمد بن علي البسياني. **جامع أبي الحسن البسيوي**، تحقيق: الشيخ أحمد الخليلي، مسقط: وزارة التراث القومي، ١٩٨٤م، ص١٢١ - ١٢٦.

ومما سبق نستطيع القول بأنّ الإباضية لا يُخرجون مخالفيهم من مظلة الإسلام، وهذا هو الأساس الذي يجب أن يُبنىٰ عليه. وهكذا وعي نجده عند الإمامية، فالشهيد الأول –وهو ممن لايذهبون إلىٰ تكفير المخالفين لاعتقادات الإمامية، وهذا ما أوضحه عند حديثه عن الكبائر في كتابه "القواعد والفوائد"– يقول: "... وهذه الكبائر المعدودة عند التأمل ترجع إلىٰ ما يتعلق بالضروريات الخمس التي هي مصلحة الأديان، والنفوس، والعقول، والأنساب، والأموال. فمصلحة الدين منها ما يتعلق بالاعتقاد، وهو إما كفر وهو الشرك بالله، أو ليس بكفر، وتدخل فيه مقالات المبتدعة من الأمة، كالمرجئة والخوارج والمجسمة ..."[(١)]

وذهب زين الدين الجباعي المعروف بالشهيد الثاني، في "حقائق الإيمان": "قلت –أي الشهيد الثاني– في كتاب (الإسلام) يكفي في الحكم به ظاهراً الإقرار بالشهادتين... بخلاف الإيمان فإنه لا بد فيه من الحكم به ظاهراً مع ذلك الاعتراف بأنه يعتقد الأصول الخمسة مع إقراره بها... وهذا الذي ذكرناه يشهد به كثير من الأحاديث، وحكم علماء الإمامية أيضا بإسلام أهل الخلاف وعدم إيمانهم، يؤيد ما قلناه ..."[(٢)]

وفي موضع آخر من الكتاب نفسه شرح ما قصده علماء الإمامية،

---

(١) الشهيد الأول، أبو عبد الله محمد بن مكي العاملي. **القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربية**، تحقيق: السيد عبد الهادي الحكيم، قم: منشورات مكتبة المفيد، (د. ت.)، ج١، ص٢٢٦.

(٢) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي بن أحمد العاملي. **حقائق الإيمان**، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، قم: مطبعة سيد الشهداء، ط١، ١٤٠٩هـ، ص١٠٥.

ووضَّح موضع الخلاف بينهم على تكفير أهل الخلاف: "... فإنهم حكموا بإسلام من أقر بالشهادتين فقط غير عابث دون إيمانه سواء علم منه عدم التصديق بإمامة الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أم لا، إلا من خرج بدليل خارج... وأيضاً قد عرفت مما تقدم أنّ التصديق بإمامة الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ من أصول الإيمان عند الطائفة الإمامية كما هو معلوم من مذهبهم ضرورة ... قلت -أي الشهيد الثاني-: المراد بالحكم بإسلامه ظاهراً صحة ترتب كثير من الأحكام الشرعية على ذلك. والحاصل أنّ الشارع جعل الإقرار بالشهادتين علامة على صحة إجراء أكثر الأحكام الشرعية على المقر كحِلّ مناكحته والحكم بطهارته وحقن دمه وماله، وغير ذلك من الأحكام المذكورة في كتب الفروع ... واعلم أنّ جمعاً من العلماء الإمامية حكموا بكفر أهل الخلاف، والأكثر على الحكم بإسلامهم، فالظاهر أنّ النزاع لفظي؛ إذ القائلون بإسلامهم يريدون ما ذكرناه من الحكم بصحة جريان أكثر أحكام المسلمين عليهم في الظاهر، لا أنهم مسلمون في نفس الأمر ..."(١)

وبالنسبة للمذهب الزيدي فإنّ قضية الإمامة هي محوره؛ إذ الانتساب إليه مرتهن بتبني معتقد الزيدية فيها، فمن الضروري أن نستوضح حكمهم على المخالفين لهم في هذه المسألة، لأنّ هذا سيعيننا على فهم الأسس التي

---

(١) المرجع السابق، ص١٣٠-١٣١.

مثّل الشهيد الثاني على قولة: "إلا من خرج -أي من الإسلام- بدليل خارج" بالنواصب والخوارج. ويُفهم من السياق أنّ المقصود ممارسة العداء بشكل عملي، لكن هذه الأوصاف متعلقة بفترة تاريخية مضت، فعصر الصحابة قد انقضى، كما أنّ زماننا ليس فيه إمام معصوم ظاهر، حتى يكفر من يخرج عليه أو يناصبه العداء.

انبنى عليها انفتاح الزيدية على المخالفين لهم. فتأسيساً على قولهم بعدم قطعية دلالة النص على الوصي -أي الإمام عليّ- كان موقف الزيدية من المخالفين لهم في هذه القضية المحورية في مذهبهم موقفاً متأصلاً على مستوى المذهب، على الرغم من اختلافاتهم في قوة دلالة النص[1] على اعتبار أنّ المنكر للوصية لا ينكر نصاً قطعي الدلالة، ومن ثمّ فلا يعدّ كافراً ولا فاسقاً.

وهذا ما أثبته الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة -وهو من الجارودية القائلين بأنّ النصوص الدالة على الوصية للإمام عليّ بالإمامة جلية- في "الشافي في الإمامة": "وأما على أصولنا، فخطأ من خالفنا في مسألة الإمامة كخطأ من استأثر بها أو دونه، فإذا كنا لا نقطع على فسق المستأثر بها فكيف بمن اعتقد ذلك فيهم، سواء كان المعتقد فقيهاً أو معتزلياً أو من كان من الناس، لما قدمنا من أنّ التكفير والتفسيق لا يثبتان إلا بدليل قاطع من عقل أو كتاب أو سنة معلومة، وشيء من ذلك لم يثبت. وقد ثبت خطؤهم في التقدم على المنصوص عليه فتثبت الخطيئة ولا

(١) وفي الفصول اللؤلؤية قسم السيد صارم الدين إبراهيم بن محمد الوزير (توفي ٩١٤هـ) النص إلى جلي وخفي؛ أما الجلي فهو: "اللفظ الدال على معنى لا يحتمل غيره بضرورة الوضع اسماً أو فعلاً أو حرفاً... وخفي، وهو الدال على معنى لا يحتمل غيره بالنظر لا بضرورة الوضع، ومنه الدليل على إمامة الوصي (ع) عند جمهور أئمتنا، لا من الأول خلافاً للجارودية والإمامية." كما أنّ الزيدية لا يقولون بالنص والحصر -كما هو الحال مع الإمامية الاثني عشرية- وإنما يقولون بأنها لمن خرج ودعا لنفسه من نسل الحسنين. انظر:

- الوزير، صارم الدين إبراهيم بن محمد. **الفصول اللؤلؤية**، تحقيق: محمد يحيى عزان، صنعاء: مركز التراث والبحوث اليمني، ط١، ٢٠٠٢م، ف١٣١، ص١٢٠.

نقطع على التفسيق، وكل ذلك للأدلة كما قدمنا."[1]

وإذا كان هذا هو رأي الجارودية، فمن باب أَوْلىٰ أن يكون ذلك رأي سائر الزيدية. فقد ذهب الإمام يحيىٰ بن حمزة في كتابه "مشكاة الأنوار للسالكين مسالك الأبرار" -كما نقله عنه السيد الإمام الهادي بن إبراهيم الوزير-: "ونحن وإن قلنا بأنّ النصوص الواردة في إمامة أمير المؤمنين عليّ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ قاطعة[2] فخطؤهم في النظر فيها لا يوجب كفراً ولا فسقاً."[3]

والخلاصة من كل ما سبق:أنّ الخلاف بين الفرق المختلفة من أهل القبلة لا يخرج من الملة؛ لأن الجوامع بين كل الفرق الإسلامية أكبر بكثير من الاختلافات، ومداخل الفرقة التي يتراحم بها بعض المتعصبين للتراث الفِرْقِيّ. فهذا الأساس لا بد أن نتنبه له جميعاً، وأن نحرص على عدم هدمه أو تجاوزه، كما أننا لا نوافق المختلفين فيما ذهبوا إليه بالحكم على مخالفيهم بالهلاك وباستحقاق النار، أو باستحقاق الجنة لمن وافقهم، فمآلات الناس إلى الجنة والنار ليست بيد أحد إلا الحكيم الخبير، الذي يحكم بين عباده فيما

---

(١) ابن حمزة، المنصور بالله عبد الله. **الشافي في أصول الدين**، تحقيق: مجد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي، صنعاء: مكتبة أهل البيت (ع)، ط١، (١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م)، ج٤، ص٣١٩ - ٣٢٠.

(٢) المقصود بالقطعية هنا قطعية الثبوت لا الدلالة على النحو الذي فصله السيد صارم الدين إبراهيم بن محمد الوزير في الفصول اللؤلؤية. وما اختاره هو ما ذهب إليه الإمام يحيىٰ بن حمزة، من أنّ النصوص الدالة على الإمامة نصوص خفية.

(٣) الوزير، الإمام الهادي بن إبراهيم. **نهاية التنويه في إزهاق التمويه**، تحقيق: أحمد بن درهم بن عبد الله حورية وإبراهيم بن مجد الدين المؤيدي، صعدة: أهل البيت للدراسات الإسلامية، ط١، (١٤١٢هـ/ ٢٠٠٠م)، ص٦٥.

كانوا فيه يختلفون، لأنّ الواجب علينا في دار العمل أن نعتصم بحبل الله وأن نجمع قلوبنا عليه ونأتلف حوله ونتعارف ونتعاون لتحقيق مقاصد الحق تعالىٰ من الخلق، للنهوض بأمانة الخلافة في الأرض، لا أن نتنازع حول مراتب الخلق في الجنة أو في دركات النار. ولذلك فإن علينا أن نعمل علىٰ استجلاء أسس التعايش بين المختلفين تحت مظلة الأمة الواحدة.

ثانياً: مقومات الوحدة والتسالم بين المسلمين

نستطيع القول بأنّ النهوض بمهام الخلافة وأداء الأمانة الإلهية في الأرض لا يتحقق شيء منهما إلا أن يدخل المؤمنون في السلم كافة، قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِي ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً ﴿٢٠٨﴾﴾ [البقرة: ٢٠٨] لأن البديل عن دخولهم في السلم اتباعهم لخطوات الشيطان في الحروب والتنازع والخلاف وفقدان الأمن والطمأنينة، وذلك كله لا يجعل من تحقيق المقاصد القرآنية، وهي: التوحيد والعمران والتزكية والأمة والدعوة، أمراً ممكناً. فالظروف الموضوعية التي وُلدت فيها دولة الخلافة الراشدة غير قابلة للتكرار، فلم تكن الأمة آنذاك المتمثلة في مجتمع المدينة المنورة قد عرفت الخلافات العميقة والانقسامات الحادة بعد، ولذلك فإنها كانت تحسم ما يستجد بالمرجعية التي حددها القرآن الكريم لها: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ ﴿٩٢﴾﴾ [المائدة: ٩٢]. وبعد أن وقعت الفتنة الكبرىٰ وحروب الصحابة برزت إشكاليات كثيرة وأسئلة لم تكن مطروحة قبل تلك الوقائع، ومنها: حكم مرتكب الكبيرة، وحكم من يخرج عن الجماعة ويفارقها، ومن يمثل الأمة المخاطبة بقوله تعالىٰ: ﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبْغِي ﴿٩﴾﴾

[الحجرات: ٩] عند الاختلاف، وحكم القائلين بالقدر والجبر والإرجاء، فبدأت الفرق تتشكل حول الإجابات عن تلك الأسئلة. ودخلت قضية الإمامة بالنص أو بالاختيار الشعبي، فشقت طريقها إلىٰ علم الكلام. وبدأت عمليات تراجم بالفسق والبدعة لتتحول تلك المقولات إلىٰ إيديولوجيا تكرّس الفُرقَة، وتمنحها مسوغات تجعلها كأنها هي الأصل، وتفرق الناس شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون. وهذه الاختلافات لم تعد خلافات سطحية بل دخلت في أعماق فقه التدين وفقه الإمامة، في حين أن تلك الاختلافات بين الأمة في جيل التلقي وعصر الشيخين اتخذت شكل اختلاف في التعامل مع قضايا تتعلق بتجربة الانتقال من الجاهلية إلىٰ الإسلام، إلىٰ شكل تنصهر فيها القبائل والطوائف وما إليها. ولذلك كانت الاختلافات محدودة ولا تصل إلىٰ العمق كما حدث في عصر الفتنة.

ومما حال دون تطور هذا الاختلاف -أو الخلاف إذا شاء بعضهم أن يصفه بذلك- إلىٰ درجة الانقسام أو الصدام، أنّ أعين الجميع كانت ناظرة نحو مصلحة الدين والأمة، فلم يكن هناك إلا ذات جماعية انصهر الجميع فيها: ﴿لَوۡ أَنفَقۡتَ مَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مَّآ أَلَّفۡتَ بَيۡنَ قُلُوبِهِمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيۡنَهُمۡۚ ﴿٦٣﴾﴾ [الأنفال: ٦٣]، ولا عجب فقد فارقهم رسول الله ﷺ بعد أن تركهم علىٰ المحجة البيضاء ليلها كنهارها. فقد أسس الرسول أمة، ولما قامت الخلافة الراشدة كانت خلافة علىٰ منهاج النبوة واستمراراً لها، حتىٰ طال الأمد وقست القلوب وزادتها الفتنة قسوة، وحدثت الفتن التي أدت فيما بعد من الانقلاب علىٰ الخلافة الراشدة؛ ليُفتح الطريق أمام الملك

العضوض. ولما جاءت خلافة عمر بن عبد العزيز -التي اعتبرت امتداداً للخلافة الراشدة- كانت الانقسامات قد بلغت كل مبلغ، ولذلك كان لا بدّ من مشروع وحدوي، وهذا هو صلب التجربة العمرية، ولولاه لما تمكن من إقامة العدل، الذي يقوم على إنصاف المخالفين والوقوف على مسافة واحدة من كل الفرقاء. فدولة العدل تحتضن الجميع، وليست دولة لبعض دون بعض. وسنعرض لاحقاً لمقومات التجربة الوحدوية العمرية الراشدة.

ما نريد تأكيده هنا هو أنّ الوحدة ضرورة لازمة لحضور الأمة بوصفها ذاتاً تتألف من الجميع، ذلك الحضور الذي ينهض عليه الاستخلاف في الأرض، وليس لمواجهة الأعداء فحسب. وحتى يتحقق ائتلاف الجميع في ذات الأم، لا بد من تحقيق السلم بينهم. وهذا السلم لن يقوم إلا بالتعايش وقبول المخالفين أو المختلفين، فإن الاختلاف سنة من سنن الاجتماع البشري، وليس أمراً طارئاً أو عارضاً. وللسلم والتعايش بين المسلمين مقومات أهمها: حرمة المسلم على أخيه (دمه وماله وعرضه) والإنصاف، والتكافؤ في الحقوق والواجبات.

هذه الأمور هي أعمدة التعايش والسلم في إطار أمة الإسلام، وما عدا ذلك لا اعتداد به عند صياغة عقد السلم بين المسلمين، فالحكم بالإيمان أو عدمه، والحكم بأنّ هؤلاء مآلهم إلى الجنة، وأولئك مآلهم إلى النار لا اعتداد به. فما نحن معنيون به في دار العمل هو الدخول في السلم كافة، وأما دخول الجنة أو النار فليس من شأن أحد من الخلق. ومقومات التعايش تلك ليست اختراعاً، فمع أعاصير الفرقة والصراعات المذهبية،

مكثت بقية من أصول هذا السلم، كانت قد بُنيت على فهم قرآني، فنافحت ودافعت لتحفظ لتلك الأمة آخر ما تبقى لها من هذا الاسم، وأفصحت عن نفسها بومضات مشرقة بين ثنايا الطائفية المظلمة.

"قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ولو أنّ قوماً أظهروا رأي الخوارج وتجنبوا جماعات الناس وكفروهم، لم يحلل بذلك قتالهم لأنهم على حرمة الإيمان لم يصيروا إلى الحال التي أمر الله عَزَّوَجَلَّ بقتالهم فيها. بلغنا أنّ علياً رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ بينما هو يخطب إذ سمع تحكيماً من ناحية المسجد (لا حكم إلا لله) فقال علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: "كلمة حق أُريد بها باطل، لكم علينا ثلاث: لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولا نمنعكم الفيء ما كانت أيديكم مع أيدينا، ولا نبدؤكم بقتال."

قال الشافعي: أخبرنا عبد الرحمن بن الحسن بن القاسم الأزرقي الغساني، عن أبيه: أنّ عدياً كتب لعمر بن عبد العزيز: أنّ الخوارج عندنا يسبونك، فكتب إليه عمر بن عبد العزيز: "إن سبّوني فسبوهم أو اعفوا عنهم، وإن أشهروا السلاح فأشهروا عليهم، وإن ضربوا فاضربوهم."

قال الشافعي: وبهذا كله نقول، ولا يحل للمسلمين دماؤهم، ولا أن يُمنعوا الفيء ما جرى عليهم حكم الإسلام، وكانوا أسوتهم في جهاد عدوهم، ولا يُحال بينهم وبين المساجد والأسواق. قال: ولو شهدوا شهادة الحق وهم مظهرون لهذا قبل الاعتقاد أو بعده، وكانت حالهم من العفاف والعقول حسنة فينبغي للقاضي أن يحصيهم بأن يسأل عنهم، فإن كانوا يستحلون في مذاهبهم أن يشهدوا لمن يذهب مذهبهم بتصديقه على

ما لم يسمعوا ولم يعاينوا أو يستحلوا أن ينالوا من أموال من خالفهم أو أبدانهم شيئاً، يجعل الشهادة بالباطل ذريعة إليه، لم تجز شهادتهم، وإن كانوا لا يستحلون ذلك جازت شهادتهم. وهكذا من بغى من أهل الأهواء والفرق، ولا يُفرق بينهم وبين غيرهم فيما يجب لهم وعليهم ..."(١)

ونجد وعياً بهذا التكافؤ على الجانب الآخر عند الإباضية، بصرف النظر عن مواطن الخلاف فها هو سالم بن ذكوان الهلالي -الذي يعتبر من النماذج المبكرة للانفتاح أو التفهم للمخالفين مذهبياً، كما كان من أعضاء الوفد الذي ذهب لملاقاة الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز حسب الرواية الإباضية- يسمي المخالفين لمذهبه (قومنا). ومن أفكاره التي أفصحت عنها السيرة المنسوبة إليه "...ونرى مناكحة قومنا وموارثتهم، لا تحرم علينا ما داموا يستقبلون قبلتنا" ... ولا نرى أن نقذف أحداً ممن يستقبل قبلتنا، فإنّ كثيراً من الخوارج يستحلون في دينهم قذف من يعلمون أنه بريء من الزنا من قومهم، ... ولعلهم لم يكونوا كلّموه قط... ولا يدرون على ما هو، قال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۝٨﴾ [المائدة: ٨]. ولا نرى انتحال الهجرة من دار قومنا كهجرة النبي وأصحابه من دار قومهم..."، "...ونرضى من ملوك قومنا أن يتقوا الله، ولا يتبعوا أهواءهم... ولا يصرون على ذنب بعد معرفته، ويضعوا الصدقة والفيء حيث أمرهم الله...". "...ونرضى من الخوارج أن يتقوا الله ولا يغلوا في دينهم، ولا يرغبوا عن سبيل من هدى الله قبلهم...". "...ونرضى من

---

(١) الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم**، بيروت: دار المعرفة، ط٢، ١٣٩٣هـ، ج٤، ص٢١٧.

المرجئة أن يتقوا الله ربهم وأن يؤمنوا للمؤمنين في ولاية من لم يدركوا من المسلمين." "...ونرضىٰ من أهل الفتنة أن يتقوا الله وأن يقروا بحكم القرآن ويوقنوا بوعده، وأن يستحلوا من أهل البغي والظلم ما أحل الله من فراقهم وقتالهم حتىٰ يتوبوا..". "...ونرضىٰ من البدعية أن يتقوا الله ويعملوا بسنة رسول الله ويتولوا علىٰ العمل بها وإن ضعفوا عنها". "...ونرضىٰ ممن ساير قومنا أن يتقوا الله ربهم ولا يجعلوا حكمه تبعاً لحكم قومهم، وأن لا يمسكوا بعهد قوم يعصونه، فإنَّ الله لم يأذن لأحد أن يعطي عهده من يعصي أمره."(١)

وتحت باب: (فيما ينبغي لأمير المؤمنين أن يفعله مع أهل الخلاف) (أي في حال تغلب الإباضية علىٰ من خالفهم) قال العلامة أبو يعقوب بن يوسف بن إبراهيم الورجلاني في كتابه "الدليل والبرهان": "...والذي ينبغي لأمير المؤمنين أن يستعمله بينه وبين أهل الخلاف أن يدعوهم إلىٰ ترك ما به ضلوا، فإن أجابوا اهتدوا وصاروا إخواننا، لهم ما لنا وعليهم ما علينا... كما قال أبو حمزة المختار بن عوف –في ثورة طالب الحق التي انطلقت من حضرموت–، وقد خطب أهل مكة فقال: "أيها الناس نحن من الناس والناس منا، إلا عابد وثن، وملكاً جباراً، وصاحب بدعة يدعو

---

(١) موقع أهل الحق والاستقامة، كتاب: الوحدة الإسلامية من خلال سيرة العلامة سالم بن ذكوان الهلالي، الشيخ أحمد بن حمد الخليلي. انظر:

- https://www.paldf.net/forum/showthread.php?t=40281

- http://ayanemzabghardaia.org/نافذة علىٰ ميزب/التراث الإباضي/ الوحدة الإسلامية من خلال سيرة العلامة سالم بن ذكون الهلالي

الناس إليها.[1] وإن امتنعوا من ذلك دعوناهم إلىٰ أن نجري عليهم حكم الله تعالىٰ؛ من دفع الحقوق والخضوع لواجب الأحكام، فإن أطاعوا بذلك تركناهم علىٰ ما هم عليه، ووجب لهم من الحقوق والأحكام ما يجب لنا وعلينا، إلا ما كان من الاستغفار فلا حق لهم فيه ما داموا متمادين علىٰ ما هم عليه من الضلالة، ووسعنا وإياهم العدل. ولهم حقوقهم من الفيء والغنائم والصدقات علىٰ وجوهها، ولهم علينا دفع الظلم عنهم كما يجب لسائر المسلمين (أي الإباضية)... ومن امتنع منهم مما وجب عليه من الحقوق أدبناه؛ بقمعه وبِردِّه إلىٰ سواء السبيل، وإن جاوز ذلك سفكنا دمه واستحللنا قتاله. وإن اعترفوا بطاعتنا، وانفردوا ببلادهم، وأجروا فيها أحكامهم تركناهم، وذلك ما لم يكن رداً علىٰ آية محكمة أو سنة قائمة، ونستقضي عليهم منهم من يقوم بواجب الحقوق عليهم ولهم... وإن اتهمناهم في شيء أعذرنا إليهم، وننبذ إليهم علىٰ سواء. ولا نتركهم يظهرون منكراً بين أيدينا... ونمنعهم من أن يحدثوا في أيامنا... إلا أن يكون أمراً لا مكروه تحته، فلنا الخيار... وإن قدرنا عليهم قتلنا منهم كل من قتل أحداً بعينه، ولا نستعمل فيهم حكم المحاربين، ونقتل منهم الولاة والرؤساء ونترك العامة، ولا نعرض لأحد من العامة إلا من طعن في

---

(١) وقد ذكر خليفة بن خياط (توفي٢٤٠هـ) خبر ثورة طالب الحق، وأورد فيها خطبة أبي حمزة. ومنها نستنتج أن منهج الإباضية في التغيير والثورة لم يقم علىٰ الصدام بالمجتمع كبعض فرق المحكِّمة (أو الخوارج)، وإنما كان صدامهم مع السلطة فقط. انظر:

- العصفري، خليفة بن خياط الليثي. **تاريخ خليفة بن خياط**، تحقيق: أكرم ضياء العمري، دمشق وبيروت: دار القلم ومؤسسة الرسالة، ط٢، ١٣٩٧هـ، ص٣٨٤ - ٣٨٧.

الدين، أو قتل من المسلمين أو دلّ عليهم، فهم يُقتلون إذا قدرنا عليهم ولو تابوا، إلا من تاب من قبل أن نقدر عليه، ونصلي على قتلاهم وندفنهم. وتجري المواريث بيننا وبينهم على وجوهها، والعدد والأموال والحرمات على وجوهها..."

وعن الولاية القضائية للمخالفين على أهل الدعوة يقول الورجلاني تحت باب: (أفراد المسائل فيمن كان تحت حكم المخالفين): "... كل حكم لم يقطع المسلمون (أي الإباضية) عذرهم في خلافه، وكل حكم حكموه بالشاهد واليمين فهو ماضٍ لنا أو علينا... ولنا معاملتهم في جميع ما حكموه بالشاهد واليمين لنا أو علينا... وأما ما يتعلق بالعبادات كالصلاة والزكاة والصوم والحج فليس إلى خلاف الإجماع سبيل ..."[1]

وعند الزيدية نجد أنّ من ذهبوا إلى إكفار أو تفسيق المخالفين لهم، لايرون ذلك قادحاً في أصل العدالة، هذا ما أشار إليه الإمام يحيى بن حمزة في مسألة الإكفار بالتأويل، التي تعرض لها عند بيانه لشروط المؤذن ومنها الإسلام فقال: "... كفار التأويل: وهؤلاء هم المجبرة والمشبهة والروافض والخوارج، فهؤلاء اختلف أهل القبلة في إكفارهم، فبعضهم كفّرهم وبعضهم حكم بإسلامهم. فالذين ذهبوا إلى إكفار المجبرة والمشبهة: أئمة العترة وجماهير المعتزلة والزيدية. ونعني بإكفار التأويل هو أنّ هؤلاء مقرّون بالله تعالى وبصفاته وبحكمته وبالنبوة ويعترفون بالشريعة ويصلّون إلى القبلة وينكحون على السُّنة، ومقرون بصدق الرسول وصدق القرآن،

(١) الوارجلاني، **الدليل والبرهان**، مرجع سابق، ج١، ص٩٧.

خلا أنهم اعتقدوا اعتقاداً يوجب إكفارهم مع كونهم على هذه الصفة.

والمختار (أي ما يذهب إليه الإمام يحيى): أنهم ليسوا كفاراً؛ لأنّ الأدلة التي تُذكر في إكفارهم فيها احتمالات كثيرة، وعلى الجملة فإنّ من قضى بكفرهم ومن حكم بإسلامهم فإنه يقضي بصحة أذانهم وقبول أخبارهم وشهادتهم، ولا يضرهم ما اعتقدوه من الجبر والتشبيه في صحة إسلامهم وإيمانهم ..."[1] وقال في موضع آخر مدللاً على صوابية وأرجحية عدم تكفير كفار التأويل: "... فقد نظروا (أي في الأدلة) ولكنهم قصروا في النظر وأخطأوا في الإصابة، فخطؤهم بعد الاجتهاد يعذرهم عن الكفر ولا يطرق خللاً في أصل العدالة ..."[2]

وعن الموالاة المحرمة للظالمين ينقل ابن الوزير في كتابه إيثار الحق من كلام الإمام الداعي إلى الله يحيى بن المحسن في (الرسالة المخرسة لأهل المدرسة): "لا يجوز أن تكون الموالاة هي المتابعة فيما يمكن التأويل فيه؛ لأنّ كثيراً من أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ قد عرف بمتابعة الظلمة لوجه يوجب ذلك، فتولى الناصر كثيراً منهم، وصلى بهم الجمعة جعفر الصادق، وصلى الحسن السبط على جنائزهم ..."[3] واستشهد ابن الوزير بما قاله الإمام

---

(١) الحسيني، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم. **الانتصار على علماء الأمصار**، صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ط١، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ج٢، ص٧٥٦.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٥٧٠.

(٣) الوزير، محمد بن المرتضى اليماني. **إيثار الحق على الخلق**، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨٧م، ص٢١٧.

المهدي محمد بن المطهر عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: "أنّ الموالاة المحرمة بالإجماع هي أن تحب الكافر لكفره والعاصي لمعصيته، لا لسبب آخر من جلب نفع أو دفع ضرر أو خصلة خير فيه."

وكما سبق فإنّ الحكم بإسلام المرء عند الإمامية بالظاهر، يتأتى بالنطق بالشهادتين، فتجري عليه الأحكام الشرعية المترتبة على ذلك، وأهمها: حل النكاح، خاصة إذا علمنا أنّ النكاح بين المختلفين مذهبياً قد حُرم في فترات اشتداد الإحن، حتى بين المذاهب الفقهية السنية. وهناك روايات عن الإمام جعفر الصادق تفيد بذلك؛ كرواية عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بما يكون الرجل مسلماً تحل مناكحته وموارثته؟ وبما يحرم دمه؟ فقال: يحرم دمه الإسلام إذا أظهره، وتحل مناكحته وموارثته."[1] ومن ذلك أيضاً: "خبر عبد الله بن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ يقول: "أوصيكم بتقوى الله عَزَّوَجَلَّ، ولا تحملوا الناس على أكتافكم فتذلوا، إنّ الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ يقول في كتابه: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسۡنًا ٨٣﴾ [البقرة: ٨٣]، ثم قال: عودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، واشهدوا لهم وعليهم، وصلوا معهم في مساجدهم."[2]

---

(١) الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن. **الاستبصار فيما اختلف من الأخبار**، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرساني، طهران: دار الكتب الإسلامية، ط٣، ١٣٩٣هـ، ج٣، ص١٨٤.

(٢) عابديني، أحمد. "الوحدة الإسلامية بين الشعار والعمل: دراسة فقهية في الصلاة مع أهل السنة"، ضمن: سؤال التقريب بين المذاهب، أوراق جادة، بحث في **مجلة نصوص معاصرة**، بيروت، العدد ١١، السنة ٣، ٢٠٠٧م، ١٤٢٨هـ، ص١١٣.

ثالثاً: الصلاة جامعة

إن كانت الحكمة الرئيسية من صلاة الجماعة هي تحقيق معنىٰ البنيان المرصوص؛ إذ التعبد هنا ليس موضوعه الجغرافيا، وإنما الجماعة بكل ما تعنيه من وحدة وتماسك وتعاون، وقبل ذلك كله السلم. ما نعنيه هنا غير ما توحي به صلاة الجماعة من معانٍ سياسية تفيد الخضوع لسلطان جائر، أو التحزب ضد أحد، أو مع أحد، ما أفقد صلاة الجماعة دورها في توحيد المسلمين، بل حولها إلىٰ مظهر من مظاهر الفرقة، ولهذا جعل الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز الدعاء علىٰ المنابر لعامة المسلمين.

وما نعنيه أيضاً يخالف ما يُظن أنه تمام الموافقة للجماعة التي تصلي معها، أو للإمام الذي تصلي وراءه؛ لأنَّ هذا بدوره سيعود بنا إلىٰ حيث لا نريد من تحويل صلاة الجماعة مجدداً إلىٰ شعارٍ للفرقة، وإنما نعني الجماعة التي نفزع لها عند الخلاف لتطفئ نار الإحن، ليحل بدلاً منها دفء وصفاء روحي، يستدعي كل معاني التراحم، ومن ثم التلاحم؛ باستحضار مهابة الوقوف بين يدي إله واحد، واستقبال قبلة واحدة، وتلاوة قرآن واحد، وإلا فأي فائدة نجنيها من التزاحم!! وهكذا تهيئ لنا صلاة الجماعة من أمرنا رَشدا؛ فهي إن لم تكن فرصة لمراجعة النفس، وترقيق القلوب، بما يعين علىٰ حل تلك الخلافات، فلا أقل من أنها تذكّر كل مسلم بما لأخيه عليه من حقوق وحرمات، حتىٰ لا تذهب جفوة الهجر بعيداً بالفرقاء، فتنسيهم حدود الله. فإن لم تتحقق هذه المعاني في صلاة الجماعة لتصبح بعد ذلك عنوانا للفرقة والتحزب، فتلك هي

البدعة بحق.[1]

هذا هو المعنىٰ الذي يجب تحريه في صلاة الجماعة، فإذا ما وضعنا ذلك نُصب أعيننا سنتخلص من هاجس يسيطر علىٰ أتباع كل مذهب بأنهم يعينون صاحب البدعة علىٰ بدعته بصلاتهم خلفه أو معه؛ لأنّ الجماعة وضعت بذلك في إطار الأمة وليس المذهب أو الطائفة، وكذلك لا بد من إخراجها من إطار إعلان الولاء لسلطان أو حاكم أو حزب أو جماعة بالمعنىٰ السياسي. وأما قبول الصلاة فمرده إلىٰ العالم بخفايا القلوب، فكل عبد رهين بإخلاصه وخشوعه بين يدي الله عَزَّوَجَلَّ.

هذا البعد في صلاة الجماعة كان حاضراً بشكل أو بآخر عند فقهاء المذاهب المختلفة. فينقل لنا النيسابوري الاختلاف حول الصلاة خلف المخالفين فيقول:" اختلف أهل العلم في الصلاة خلف من لا يُرضىٰ حاله من أهل الأهواء، فأجازت طائفة الصلاة خلفهم... وكان الحسن البصري يقول: في صاحب البدعة: صلِّ خلفه وعليه بدعته... وكان الشافعي

(١) وبذلك يخرج من مقصودنا ما يعول عليه بعضهم من روايات تقول بأنّ الحجاج لما حاصر الحرم المكي كان يصلي خلف إمام الحرم إذا حضر وقت الصلاة، ثم بعد ذلك يستأنف قتاله، ويحللون ذلك بأنّ هذا دين وتلك دنيا وسياسة، ولكن الحقيقة أنه لا هذا دين ولا تلك دنيا. فهل من الدين استباحة بيت الله الحرام في شهر الله الحرام، واستباحة حرمة حجاج بيته الحرام -تلك الحرمات التي كان يستنكف المشركون استباحتها- وهل من الدين أن يصلي المسلمون في صفوف موحدة ثم بعد ذلك يستبيح كل منهم ما حرم الله عليه من أخيه المسلم، وكأنّ اجتماعهم في الصلاة لم يذكّرهم بما علىٰ كل منهم تجاه أخيه!! كما أنها ليست دنيا أن تصل بنا الخلافات والصراعات علىٰ السلطة إلىٰ هذا الحد. ويبدو أننا حتىٰ اليوم لم نقم بصياغة رؤية منهجية للعلاقة بين الدين والسياسة.

يقول: ومن صلىٰ من مسلم بالغ يقيم الصلاة أجزأ ومن خلفه صلاتهم، وإن كان غير محمود الحال في دينه، وقد صلىٰ أصحاب رسول الله ﷺ خلف من لا يجهلون حاله من السلطان وغيرهم ..."[1]

ومما يؤكد ما سبق ما أثر عن علماء الإباضية في أداء صلاة الجمعة في جماعة المخالفين فريضة. فقد ذكر محبوب بن الرحيل في سيرة له يرد بها علىٰ مقولات هارون بن اليمان (من الفرقة الشعبية، وهي إحدىٰ فرق الإباضية)، ترىٰ أنّ الصلاة خلف أئمة المخالفين جائزة وإن كان التنزه عنها أفضل، فقال رداً عليهم: "... فهذا خلاف لقول المسلمين قبله، وترك ما مضىٰ عليه أوائل المسلمين (الإباضية) وسلفهم الموثوق بهم المأخوذ عنهم... ليس بينهم اختلاف ولا تنازع أنّ الجمعة خلف أئمة قومهم فريضة يرغبون فيها ويسارعون إليها ويعظمونها بالاغتسال ولبوس ما حسن من الثياب والطيب تعظيماً لها ورجاء لثواب الله ..."[2] واستشهد بوقائع تفيد بأنّ أسلاف الإباضية كانوا حريصين علىٰ حضور الجماعة مع المخالفين.

ولعله من الجدير بالملاحظة أنّ الفرقة الشعبية من الإباضية لم تحرم الصلاة خلف المخالفين من أهل القبلة بعامة، وإنما حسّنت تركها خلف أمراء الجور تحديداً، ومع ذلك اعتبرتها مجزئة.

---

(١) النيسابوري، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر. **الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف**، الرياض: دار طيبة، ط١، ١٩٨٥م، ج٤، ص٢٢٢.

(٢) ابن الرحيل القرشي، أبو سفيان محبوب. **سيرة محبوب بن الرحيل إلىٰ أهل عمان في أمر هارون بن اليمان، السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان**، تحقيق: سيدة إسماعيل كاشف، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ج١، ص٢٨٩-٢٩٢.

وقد ذهب الشهيد الأول إلىٰ استحباب حضور صلاة الجماعة مع أهل الخلاف استحباباً مؤكداً، وليس جوازها فقط؛ إذ قال في كتابه (البيان) "...يستحب حضور جماعة أهل الخلاف استحباباً مؤكداً... قال الصادق (ع): "من صلىٰ في مسجده ثم أتىٰ مسجدهم فصلىٰ معهم خرج بحسناتهم" وقال: "إذا صليت معهم غفر لك بعدد من خالفك"."[1]

ويستعرض الشيخ أحمد عابديني[2] الروايات التي تدعو إلىٰ الصلاة في جماعات المخالفين ومنها: "خبر حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله (ع) أنه قال: "من صلىٰ معهم في الصف الأول كان كمن صلّىٰ خلف رسول الله ﷺ في الصف الأول،" وعلّق علىٰ الرواية بأنها صحيحة، رواها محمد بن الحسين الصدوق في كتابه "من لا يحضره الفقيه"، وأبو يعقوب الكليني في "الكافي"، والشيخ الطوسي في "التهذيب" بأسانيد صحيحة. ثم أورد روايات أخرىٰ بالمعنىٰ نفسه، ثم عقّب بقوله: " والروايات في هذا الباب كثيرة... فالتواتر الإجمالي، بل والمعنوي في هذا المجال موجود. لكن النقطة الأساسية في هذا المجال: لِمَ هذا المقدار من الثواب العظيم في الصلاة معهم؟ لماذا الصلاة خلفهم تساوي الصلاة خلف رسول الله ﷺ؟ ولماذا يكون المصلي خلفهم كالشاهر سيفه في سبيل الله؟ أليست العلة الأساسية هي حفظ الوحدة الإسلامية، ومن ثمّ حفظ الإسلام الذي جاء به رسول

---

(١) الشهيد الأول، أبو عبد الله محمد بن مكي العاملي. **البيان**، قم: مجمع الذخائر الإسلامية، طبعة حجرية، ص١٤٢.

(٢) الشيخ أحمد عابديني (باحث معاصر)، أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية بمدينة أصفهان.

الله وشيّد بنيانه وسدد ثغوره ..."[1]

وعند تعرضه للصلاة خلف المخالفين وتعقُّبه للآراء المختلفة في ذلك عند الزيدية بين قائل بالإكفار والتفسيق بالتأويل وقائل بعدمه، خلص الإمام يحيىٰ بن حمزة إلىٰ أنّ العبرة بسلامة الديانة من كل ما يثلمها من الكبائر الفسقية بالجوارح (فسق الجوارح وليس فسق التأويل)، وظهور الخلل في العدالة، فمن كان حاله كذلك جازت الصلاة خلفه وأجزأت، سواء عند القائلين بفسق أو كفر المخالفين بالتأويل، أو من لا يرىٰ كفرهم أو فسقهم.[2] كما أنه تعرض لمسألة الائتمام بالمخالف في المسائل الفقهية والاجتهادية المتعلقة بالطهارة والصلاة، والتي تسببت تاريخياً في تفريق جماعات المصلين لمجرد الاختلاف الفقهي لا أكثر، فذهب -أي الإمام يحيىٰ بن حمزة- إلىٰ القول: " القوي من جهة النظر الشرعي والتصرف الأصولي جواز الائتمام بمن خالف مذهبُه مذهبَ المؤتمّ، سواء علم المؤتمّ بالمخالفة أم لم يعلم."[3] وأورد حججاً تدعم رأيه هذا.

مع ضجيج الاحتقانات المذهبية والصراعات الطائفية، إلا أننا نجد نماذج عبر تاريخ أمتنا للعبور فوق الأسوار المذهبية العالية، فلم تكن القطيعة كاملة -كما يُتوهم- بل كانت هناك نقاط، بل مساحات للتعارف

---

(١) عابديني، "الوحدة الإسلامية بين الشعار والعمل: دراسة فقهية في الصلاة مع أهل السنة"، مرجع سابق، ص١١٣.

(٢) الحسيني، **الانتصار علىٰ علماء الأمصار**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٦٣-٥٧٣.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص٥٧٣-٥٧٧.

والتلاقي. ونحن هنا لا نقوم بانتقاء أو اقتطاع مشاهد عن سياقاتها، وإنما نريد أن نقول إنّ الدعوة إلى الوحدة في العصر الحديث ليست بدعاً من القول، وأنّ جذور الوحدة كانت ولا زالت ضاربة في الأرض، لكنها بحاجة إلى من ينفض عنها عوادي الدهر.

رابعاً: التواصل العلمي بين أئمة وعلماء المذاهب المختلفة

وأول ما نلقي الضوء عليه هنا -بحكم التراتب الزمني- شخصية جابر بن زيد ذلك التابعي الجليل الذي قال فيه أستاذه وحبر هذه الأمة عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: "لو أنّ أهل البصرة نزلوا عند قول جابر بن زيد لأوسعهم علماً عما في كتاب الله."(١) فنجح في أن يكون جسراً بين الفرقاء فكان إماماً في الفقه عند المسلمين جميعاً وليس الإباضية فقط. فقد قال فيه أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة -الإمام الثاني للإباضية بعد جابر بن زيد-: "كل صاحب حديث ليس له إمام في الفقه فهو ضال، ولولا أنّ الله تعالى منّ علينا بجابر بن زيد لضللنا."(٢) وعلاقة الحسن البصري بجابر بن زيد خير مثال لذلك، حتى إنه -من عمق العلاقة- لم يشته -أي جابر بن زيد- شيئاً عندما احتُضر إلا أن يرى الحسن البصري، الذي كان متوارياً حينها من الحجاج بن يوسف الثقفي، ومع ذلك أتاه ليكون آخر من رآه. لذلك نجد الإباضية يقيسون عليه مَنْ حالهم الوقوف بين الولاية والبراءة؛ ما

---

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل. **التاريخ الكبير**، تحقيق: السيد هاشم الندوي، بيروت: دار الفكر، (د.ت.)، ج٢، ص٢٠٤.

(٢) النامي، **دراسات عن الإباضية**، مرجع سابق، ص٨٠.

يفتح باباً على التواصل مع المخالفين كما حدث مع عمر بن عبد العزيز.

١ - الإمامان أبو حنيفة ومالك:

ويحكي لنا الصميري في "أخبار أبي حنيفة وأصحابه" العلاقة بين الإمامين أبي حنيفة ومالك بن أنس، وقصّ واقعة استُفتي فيها الإمام مالك في مسألة فأفتى، ثم لما أُخبر برأي أبي حنيفة تراجع عن فتواه، وأفتى برأي أبي حنيفة. ثم روى عن الدراوري أنه قال: "رأيت مالكاً وأبا حنيفة في مسجد رسول الله ﷺ بعد العشاء الآخرة وهما يتذاكران ويتدارسان، حتى إذا وقف أحدهما على القول الذي قال به وعمل عليه، أمسك أحدهما عن صاحبه من غير تعسف ولا تخطئة لواحد منهما، حتى يصليا الغداة في مجلسهما ذلك."[١]

٢- الإمام أبو حنيفة وأئمة أهل البيت:

وبالقدر نفسه جمعت علاقات حميمة الإمام أبوحنيفة بأئمة أهل البيت. فقد قال في الإمام زيد بن علي: "ما رأيت أحداً أحضر جواباً من زيد بن علي..."[٢] ما يدل على طول أوقات المجالسة والمدارسة مع زيد بن علي. ولم تكن العلاقة بينهما مقتصرة على الجانب العلمي فقط، بل

---

(١) الصميري، أبو عبد الله حسين بن علي. **أخبار أبي حنيفة وأصحابه**، بيروت: عالم الكتب، ط٢، ١٩٨٥م، ص٨١.

(٢) العلوي، أبو عبد الله محمد بن علي بن عبد الرحمن. **تسمية من روى عن الإمام زيد بن علي من التابعين**، تحقيق: صالح عبد الله قربان، صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ط١، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ص١١٧ - ١١٩.

أفصحت عن نفسها في دعم الإمام أبي حنيفة لثورة الإمام زيد بن علي ضد هشام بن عبد الملك بالفتوىٰ وبالمال. وأما علاقته بالإمامين؛ الباقر محمد بن علي، وولده جعفر الصادق، فقد روىٰ عن الإمام جعفر الصادق، وأورد تلميذاه؛ محمد بن الحسن الشيباني وأبو يوسف تلك الروايات في كتابيهما، المسمىٰ كل منهما بـ"الآثار"، علىٰ الرغم من معارضة الإمامين للقياس الذي اشتُهر به الإمام أبو حنيفة. وهذا الخلاف تفصح عنه رواية تحكي مناظرة تمت بينه وبين الإمام محمد الباقر -بحسب مصادر المذهب الحنفي- بينما ترويها المصادر الإمامية علىٰ أنها كانت مع الإمام جعفر الصادق.[1] وكان الإمام مالك بن أنس ممن أخذ عن الإمام الصادق،

---

(١) أبو زهرة، محمد. **الإمام جعفر الصادق: حياته وعصره آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، ط١، (د. ت.)، ص١٩٩ - ٢٠٠، وص٢٣١ - ٢٣٢.

اكتفينا هنا بالتنويه إلىٰ القدر المشترك والمتيقن بين الرواية المذكورة في مصادر المذهب الحنفي، ومصادر الإمامية -وتحديداً الكافي للكليني- وهو الخلاف بين الإمام أبي حنيفة وبين مدرسة الإمامين محمد الباقر وولده جعفر الصادق، التي تعتبر أن القياس مَحْقٌ للدين، وأن أول من قاس هو إبليس، وغضضنا الطرف عن الاختلاف بين متني الرواية كما وردا في مصادر المذهبين. ففي رواية الحنفية؛ كان أبو حنيفة هو من أورد أمثلة ليوضح بها أنه لا يكذب علىٰ رسول الله، وأنه لا يطرح النص، وإنما يقيس في المسائل التي لا نص فيها، وأنه أقنع الإمام الباقر بسلامة موقفه، وهذا لا يعني بالضرورة أنه أقنعه بصحة القياس كأصل فقهي. بينما الرواية في المصادر الإمامية ترد بالشكل المخالف، ففيها أن الإمام جعفر الصادق هو من أورد ذات الأمثلة أو المسائل ليوضح لأبي حنيفة بطلان طريقته في القياس؛ إذ إن هذه المسائل المنصوص عليها بعينها لو أُخذت بالقياس لخالف ذلك النص. ومثل ذلك التضاد في نقل أخبار المجادلات المذهبية بين مصادر المذاهب المختلفة، له أمثلة كثيرة، فكل يحاول أن يبين أن الحجة الأقوىٰ كانت من نصيبه هو، بينما الآخر كان متهافت الحجج، لذا يجب دراسة هذه الروايات من منظور علم اجتماع المعرفة، وليس فقط من منظور التحقيق التاريخي. وقد رجَّح أبو زهرة رواية الحنفية.

وكذلك سفيان بن عيينة.[1] وكان سفيان الثوري محدث العراق يحضر مجلسه حرصاً منه ألا يفوته فضل الأخذ عنه، وعن ذلك قال سفيان الثوري: "لقيت الصادق بن الصادق جعفر بن محمد، فقلت يا ابن رسول الله أوصني..."[2]

٣- بين مدرستي الرأي والرواية:

ومع الفصام والتجاذب الذي اشتد بين مدرستي الرأي والأثر، إلا أننا نجد بين ركام الروايات ما يشي بأنه كانت هناك أصوات تقدر للمخالفين قدرهم، ومن ذلك ما نقله عبد الله بن أحمد بن حنبل في كتابه "السنة" تحت باب (ما حفظت عن أبي وغيره من المشايخ في أبي حنيفة): "سمعت أبي - أي الإمام أحمد بن حنبل- عن عبد الرحمن بن مهدي أنه قال: من حسن علم الرجل أن ينظر في رأي أبي حنيفة، [سنده صحيح]."[3] واعتبر الإمام أحمد أن الإمام الشافعي قد ردم الهوة بين أصحاب الرأي وأصحاب الرواية، فقد كان الشافعي -وهو الفقيه- يرجع للإمام أحمد في الحديث ليأخذ عنه ويسأله عن أحوال الأحاديث من القوة والضعف ليأخذ بها أو لا يأخذ. وفي ذلك يقول إسحاق بن حنبل -ابن عم الإمام أحمد-: "كان

---

(١) أبو زهرة، **الإمام جعفر الصادق: حياته وعصره آراؤه وفقهه**، مرجع سابق، ص٣٠-٣١. نقلاً عن حلية الأولياء للأصفهاني.

(٢) المرجع السابق، ص٥٤.

(٣) ابن حنبل، عبد الله بن أحمد. **السنة**، تحقيق: محمد سعيد سالم القحطاني، الدمام: دار ابن القيم، ط١، ١٤٠٦هـ، ج١، ص١٨٠، فقرة رقم: ٢٢٧.

الشافعي يأتي أبا عبد الله عندنا هاهنا عامة النهار يتذاكران الفقه وما أخرج الشافعي في كتبه؛ يعني عن أبي عبد الله."[1]

٤- الزيدية والحنفية:

ونجد مثل ذلك في العلاقة التي قامت بين الإمام ابن الداعي؛ محمد بن الحسن بن القاسم؛ أحد أئمة الزيدية (٣٠٤هـ -٣٦٠هـ)، والشيخ أبي الحسن الكرخي أحد أعلام المذهب الحنفي. فقد قرأ الإمام ابن الداعي فقه الحنفية على الشيخ أبي الحسن في بغداد، حتى إنه -أي الإمام ابن الداعي- كان يطلب من جلسائه أن يختبروا حفظه في فقه أبي حنيفة، فينتخبون له من الكتب مسائل غامضة، وكان ينظر فيها ويكتب أجوبتها فلا يغلط في شيء منها على المذهب.[2] وقد بلغ الاحترام والتقدير بينهما مبلغاً عظيماً: "فقد حكى القاضي أبو محمد عبد الله بن محمد الأسدي المعروف بابن الأكفاني، قال: كنّا يوماً في مجلس أبي الحسن الكرخي، وأبو عبد الله بن محمد بن الداعي حاضر على عادته، فلما فرغ أبو الحسن من الدرس، قام وخرج من المسجد وتبعه أبو عبد الله بن الداعي، فلما خرج من المسجد التفت فرآه، فقال: أيها الشريف: لولا أن الخروج من المسجد

---

(١) الفراء، أبو الحسين محمد ابن أبي يعلى. **طبقات الحنابلة**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.)، ج١، ص٢٨١.

(٢) المحلي، حميد الشهيد بن أحمد بن محمد. **الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية**، تحقيق: المرتضى بن زيد المحطوري الحسني، صنعاء: مكتبة مركز بدر العلمي والثقافي، ط١، ٢٠٠٢م، ج١، ص١٠٣-١٠٤.

لا فضيلة فيه لكنت لا أتقدم عليك فيه."[1] وأورد الصميري في (أخبار أبي حنيفة وأصحابه) حرص أبي عبد الله بن الداعي على حضور جنازة أبي الحسن والصلاة عليه.[2]

وبنفس القدر جمعت الإمام ابن الداعي علاقة حميمة بأبي عبد الله الحسين بن علي البصري المعتزلي، قوامها الاحترام والتقدير المتبادل بالرغم من اختلافهما في مسألة الإمامة (فقد كان ابن الداعي يثبت النص على

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠٤.

(٢) الصميري، **أخبار أبي حنيفة وأصحابه**، مرجع سابق، ج١، ص١٦٨.

ولا ينتقص من هذه العلاقة ما أورده الصميري في ذات الرواية من أن ابن الداعي لما أراد أن يؤم صلاة الجنازة على أبي الحسن الكرخي فقال له أصحابه: "هذا الشيخ إمام أصحاب أبي حنيفة ومتقدمهم بغير مدافع، فإن صليت عليه وكبرت على مذهبه فتقدم؟ فقال: أنا لا أخالف مذهب آبائي، وغضب، وقدموا القاضي أبا تمام الزينبي، فصلى عليه..." وفي مصادر الزيدية روى السيد أبو طالب الواقعة نفسها كما سمعها من (كافي الكفاة) أحد جلساء ابن الداعي، بتفصيل أكثر، وفيها أن أبا بكر بن الدامغاني -وهو من متقدمي أصحاب أبي الحسن الكرخي- هو من تقدم إلى الإمام أبي عبد الله بن الداعي فقال له: "أيها السيد أنت أحق الناس بالتقدم، ولا يجوز أن يتقدم عليك أحد وقد حضرت، ولكنك تعلم أن مثل هذا الشيخ يقبح أن يُصلى عليه على خلاف مذهبه، وقد علمت أن تكبير الجنائز أربع، فإذا رأيت أن تكبر عليه أربعا فافعل، فانتهره رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقال: أنا لا أكبر إلا خمساً، فمن شاء فليتقدم، فحينئذٍ تقدم أبو تمام الزينبي نقيب العباسيين." وقد فسر كافي الكفاة تصرف الدامغاني بأنه كان يميل إلى أبي تمام الزينبي، ولذا كان يفضل أن يؤم أبو تمام الصلاة على أبي الحسن. انظر:

- المحلي، **الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٤ - ١٠٥.

وما يعنينا في هذا المشهد ثراؤه باجتماع المختلفين فيه؛ فهناك الحنفية، والزيدية، والمعتزلة - أبو عبد الله الحسين بن علي البصري المعتزلي-، كما أن فيه العلويين -الإمام ابن الداعي-، والعباسيين -ابن تمام الزينبي-.

إمامة الإمام علي بن أبي طالب، بينما ينفيه أبو عبد الله البصري)، وكانت تطول بينهم أوقات المذاكرة والمدارسة، فيتطرق النقاش بينهما إلى هذه المسألة، ويحاول فيها كل منهما البرهنة على صحة رأيه دون صلف أو عنت، بل بحرص على ألا يتحول الاختلاف إلى خلاف. فكان أبو عبد الله البصري يقول لأصحابه: "لا تتكلموا في حضرة الشريف أبي عبد الله في مسألتين، فإن قلبه لا يحتمل مسألة النص، ومسألة سهم ذوي القربى."[1]

وينقل لنا الحافظ ابن عساكر (توفي ٥٧١هـ) مشهداً للصحبة التي جمعت أقطاب المذاهب في القرن الرابع الهجري بالعراق، عن الشريف أبي علي محمد بن أحمد بن أبي موسى الهاشمي، قال: "حضرت دار شيخنا أبي الحسن عبد العزيز بن الحارث التميمي سنة ٣٧٠هـ في دعوة عملها لأصحابه حضرها أبو بكر الأبهري شيخ المالكيين، وأبو القاسم الداركي شيخ الشافعيين، وأبو الحسن طاهر بن الحسن شيخ أصحاب الحديث، وأبو الحسن بن سمعون شيخ الوعاظ والزهاد، وأبو عبد الله بن مجاهد شيخ المتكلمين، وصاحبه أبو بكر الباقلاني في دار شيخنا أبي الحسن التميمي شيخ الحنابلة. قال أبو علي: لو سقط السقف عليهم لم يبق بالعراق من يُفتي في حادثة يشبه واحداً منهم."[2]

---

(١) المحلي، **الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠٢ - ١٠٣. انظر أيضاً:

- ابن المرتضى، المهدي لدين الله أحمد بن يحيى. **المنية والأمل في شرح الملل والنحل**، تحقيق: محمد جواد شكور، بيروت: دار الندى، ط٢، ١٩٩٠م، ص٧٥.

(٢) ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله. **تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤٠٤هـ، ص١٦١ - ١٦٣.

٥- الإمامية والزيدية:

ورغم الاختلاف في الإمامة بين الإمامية والزيدية نجد روح أدب الاختلاف تلف رد الشريف المرتضى (توفي ٤٣٦هـ) -وهو علم من أعلام الإمامية- على جده لأمه الإمام الناصر الكبير أو الأطروش (وهو إمام من أئمة الزيدية في بلاد الديلم) في رسالته الموسومة بـ"الناصريات" فيفتتحها بقوله: "...فإن المسائل المنتزعة من فقه الناصر رَحِمَهُ ٱللَّهُ وصلت وتأملتها، وأجبت المسؤول من شرحها، وبيان وجوهها وذكر من يوافق ويخالف فيها. وأنا بتشييد علوم هذا الفاضل البارع كرّم الله وجهه أحق وأَوْلى لأنه جدي من جهة والدتي... أما أبو محمد الحسن بن أبي الحسين أحمد؛ الملقب بالناصر (الصغير وهو جده الأدنى) صاحب جيش أبيه (أي الناصر الكبير) الذي شاهدته وكاثرته وكانت وفاته ببغداد سنة ٣٦٨هـ، فإنه كان خيراً فاضلاً نقي السريرة، جميل النية، حسن الأخلاق كريم النفس... وولي أبو محمد الناصر النقابة على العلويين بمدينة السلام (بغداد) عند اعتزال والدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ لها سنة ٣٦٢هـ... وأما أبو محمد الناصر الكبير؛ وهو الحسن بن علي ففضله في علمه وزهده وفقهه أظهر من الشمس الباهرة، وهو الذي نشر الإسلام في بلاد الديلم حتى اهتدوا به بعد الضلالة، وعدلوا بدعائه عن الجهالة، وسيرته الجميلة أكثر من أن تُحصى..." ثم استشهد برواية أبي الجارود زياد بن المنذر: "قال: قيل لأبي جعفر الباقر (ع): أي أخوتك أحب إليك وأفضل؟ فقال (ع):... وأما زيد فلساني الذي أنطق به."[1] ويصف

(١) الشريف المرتضى، علي بن الحسين بن موسى. **الناصريات**، تحقيق: محمد مهدي نجف، تقديم: محمد واعظ زاده الخراساني، طهران: مركز البحوث والدراسات الإسلامية التابع للمجمع =

لنا الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني نهج الشريف المرتضىٰ في رسالته قائلاً: "هذا الكتاب الذي ألفه مؤلفه وفاءً لجده الناصر، علىٰ الرغم من اختلاف المذهب بينهما يتجلىٰ فيه روح التفاهم والتسالم بين عالمين؛ إمامي وزيدي ... وهو يحوي جُل الخلافات الفقهية علىٰ مستوىٰ المذاهب وليس الإمامية والزيدية فقط... ومسائل الوفاق مع الزيدية واحد وثمانون مسألة، ومسائل الخلاف ست وتسعون مسألة... عادة السيد في هذا الكتاب رعاية الأدب مع الآخرين، فلا ينسب قولهم إلىٰ البدعة ولا يهاجمهم بما يزعجهم، كما فعل في سائر كتبه ولا سيما في "الشافي في الإمامة"... إلا أن الإمام الناصر قال: "المسألة التاسعة والستون: التثويب في صلاة الصبح بدعة" وقال المرتضىٰ: "هذا صحيح وعليه إجماع أصحابنا" إلىٰ أن قال: "وأيضاً فلا خلاف في أن من ترك التثويب لا يلحقه ذم؛ لأنه إما أن يكون مسنوناً علىٰ قول بعض الفقهاء، أو غير مسنون علىٰ قول البعض الآخر، وفي كلا الأمرين لا ذم علىٰ تاركه، وما لا ذم في تركه ويُخشىٰ في فعله أن يكون بدعة ومعصية يستحق بها الذم؛ فتركه أولىٰ وأحوط في الشريعة..." وقال في المسح علىٰ الرجلين: "وعندنا أن الفرض في الرجل المسح دون الغسل فمن غسل لم يجزئه." فلم يأت بكلمة بدعة هنا ولا في غيرها من المسائل الخلافية الحساسة بين الإمامية وأهل السنة."[(١)]

هذا بحق ما نلمسه في معالجة السيد المرتضىٰ للمسائل الفقهية المرتبطة بالإمامة (العظمىٰ) وهي أصل من أصول الدين عند الإمامية، فيقول في

= العالمي للتقريب بين المذاهب، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ص٦١ - ٦٤.

(١) المرجع السابق، ص٣٨ - ٤٧، مقدمة المحقق.

المسألة الثامنة والتسعين "(لا يجوز إمامة الفاسق)، هذا صحيح، وعليه إجماع أهل البيت كلهم -علىٰ اختلافهم- عليها. وهذه من المسائل المعدودة التي يتفق أهل البيت كلهم -علىٰ اختلافهم- عليها."[١] فهو هنا يُقر باختلافات أهل البيت بصورة عامة وفيما يتعلق بالإمامة بوجه خاص، دون أن يراها منتقصة من أقدار بعضهم دون بعض. وفي المسألة السابعة والمئتين يقول رداً علىٰ ما قرره الإمام الناصر من أن الإمام المتأخر لا يخالف الإمام المتقدم: "هذه المسألة إنما تتفرع علىٰ غير أصولنا، لأن من أصولنا أن الإمام معصوم وأنه لا يحكم بالاجتهاد الذي يجوز أن يقع الخلاف فيه، بالنص والعلم."[٢] وفي المسألة الخامسة والمئتين يقول رداً علىٰ ما ذهب إليه الناصر بأنه: "إذا أخطأ الإمام في بعض أحكامه أو نسيها لم تفسد إمامته،" فيقول الشريف المرتضىٰ: "هذه المسألة لا تتقدر علىٰ مذاهبنا، لأننا نذهب إلىٰ أن الإمام يجب أن يكون معصوماً من كل زلل وخطأ كعصمة الأنبياء عَلَيۡهِمُ ٱلسَّلَامُ ... وإنما يصح تفريع هذه المسألة علىٰ أصول من لا يشترط العصمة في الإمامة. ومن لا يشترطها في الإمامة وصحتها يجب أن يقول في هذه المسألة: إن خطأ الإمام في بعض الأمور إن كان كبيراً فلا بد من فساد إمامته، لأن الكبائر عندهم تفسد الإمامة إذا ظهرت من الإمام، وإن كان ذلك صغيراً لم تفسد إمامته. وهذا تفريع علىٰ أصل لا نذهب إليه، فلا معنىٰ للتشاغل به."[٣] فتأمل كيف أنه كان متلطفاً

---

(١) المرجع السابق، ص٢٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص٤٤٧.

(٣) المرجع السابق، ص٤٤٢.

في معالجة موطن الخلاف، وفي الاستدراك على جده.

وفي المسألة السادسة والمئتين صرح بمخالفة الإمامية لما ذهب إليه الناصر، واتفاقهم مع المذاهب الأخرى فيقول: "(يُغنم ما احتوت عليه عساكر أهل البغي...) هذا غير صحيح؛ لأن أهل البغي لا يجوز غنيمة أموالهم وقسمتها كما تُقسم أموال أهل الحرب، ولا أعلم خلافاً بين الفقهاء في ذلك. ومرجع الناس كلهم في هذا الموضع على ما قضى به أمير المؤمنين في محاربي البصرة، ... وإنما اختلف الفقهاء في الانتفاع بدواب أهل البغي وبسلاحهم في حال قيام الحرب. فقال الشافعي: لا يجوز ذلك، وقال أبو حنيفة: يجوز ما دامت الحرب قائمة، وليس يمتنع عندي أن يجوز قتالهم بسلاحهم على وجه لا يقع به التملك له ..."(١)

فتأمل التجرد في عرض القضية وإيراد الحجة لنقض رأي وتدعيم آخر، وعرض الآراء المختلفة لفقهاء المذاهب الأخرى مستئنساً بها؛ لأنه يبدو هنا ناظراً نحو غاية، وهي تحري الرأي الأقرب والأكثر سداداً في تلك المسألة، فترفع عن المناكفات المذهبية التي لا تسلم منها كثير من الكتب التي تُحرر للرد على المخالفين، وفوق ذلك عاطفته تجاه جده.

٦- ابن تيمية والفقيه الإمامي:

ويطل علينا مشهد آخر من مشاهد أدب الاختلاف، على الرغم من مسافة الاختلاف -في تلك العلاقة التي جمعت الفقيه الشيعي جمال الدين

---

(١) المرجع السابق، ص٤٤٣ - ٤٤٥.

بن الحسام[1] بثلة من العلماء المخالفين له مذهبياً وفي مقدمهم الإمام ابن تيمية- مع الأخذ في بالحسبان أن ابن الحسام هو تلميذ العلامة ابن المطهر الحلي صاحب كتاب "منهاج الكرامة" الذي رد عليه ابن تيمية بكتاب "منهاج السنة". وسنترك للصفدي وصف هذا المشهد، فيقول: "اجتمعتُ -أي الصفدي- به بقرية مجدل سلم في سنة ٧٢٢هـ ودار بيني وبينه بحث في الرؤية وعدمها، وطال النزاع وتجاذب الأدلة. وكان شكلاً حسناً تاماً لطيف الأخلاق ريّض النفس، وأهل تلك النواحي يعظمونه. قال القاضي شهاب الدين: آخر عهدي به في سنة ٧٣٦هـ وقال: كتبت إليه وقد طالت غيبته بعد كثرة اجتماع به في مجلس شيخنا شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ. قال: ابن الحسام كان كثيراً ما يتعهد مجلسه ويستوري سنا الشيخ وقبسه، وكانت تجري بيننا وبينه بحضور الشيخ مناظرات، وتطول أوقات مذاكرات ومحاضرات." وذكر الصفدي الأبيات التي كتبها القاضي شهاب الدين إلى ابن الحسام ورد ابن الحسام عليه، والتي تدل على صداقة حميمة واحترام متبادل. ثم أورد الصفدي لابن الحسام أبياتاً من شعره

---

(١) من علماء جبل عامل تتلمذ على العلامة الحلي، لكن لا ذكر له في كتب الشيعة بحسب ما جاء في كتاب «جبل عامل بين الشهيدين» للشيخ جعفر المهاجر. ولكن الصفدي ترجم له في الوافي بالوفيات: "إبراهيم بن أبي الغيث جمال الدين بن الحسام البخاري الفقيه الشافعي المقيم بـ«مجدل سلم» قرية من بلد صفد من نواحي النبطية والشقيف. كان إماماً من أئمة الشيعة هو ووالده من قبله، أخذ عن ابن العود، وابن مقبل الحمصي، رحل إلى العراق وأخذ عن ابن المطهر الحلي. وكان ذا مجلسين أحدهما معد للوفود والآخر لطلبة العلم، وجوده يصل إلى المجلسين غداءً وعشاءً. انظر:

- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. **الوافي بالوفيات**، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، ج٦، ص٥٢.

يشكو فيها ما جرىٰ عليه بسبب مذهبه وقد كُبس بيته وأخذت كتبه

لئن كان حمل الفقه ذنباً فإنني — سأقلع خوف السجن عن ذلك الذنب

وإلا فما ذنب الفقيه إليكم — فيُرمىٰ بأنواع المذمة والسب

إذا كنت في بيتي فريداً عن الورىٰ — فما ضر أهل الأرض رفضي ولا نصبي

أُوَالي رسول الله حقاً وصفوة — وسبطيه والزهراء سيدة العرب

علىٰ أنه قد يعلم الله أنني — علىٰ حب أصحاب النبي انطوىٰ قلبي(١)

وما سبق كان مجرد أمثلة علىٰ ما نريد توضيحه؛ وهو أن الحوار المؤسس علىٰ الحجة، والإنصاف في تحرير مواضع الخلاف، هو السبيل الوحيد لقطع الطريق علىٰ الغلو والتطرف، وفي المقابل يعدّ الانغلاق مفرخاً لكل تعصب وغلو. ومن المناسب أن نختم هذه الجزئية بمقولة للإمام شمس الدين الذهبي، يقعّد فيها لقبول المختلفين والإنصاف في تقديرهم؛ إذ يقول: "...غلاة المعتزلة، وغلاة الشيعة، وغلاة الحنابلة، وغلاة الأشاعرة، وغلاة المرجئة، وغلاة الجهمية، وغلاة الكرامية، وقد ماجت بهم الدنيا وكثروا، وفيهم أذكياء وعبّاد وعلماء نسأل الله العفو والمغفرة لأهل التوحيد، ونبرأ إلىٰ الله من الهوىٰ والبدع، ونحب السنة وأهلها، ونحب العالم علىٰ ما فيه من الاتباع والصفات الحميدة، ولا نحب ما ابتدع فيه بتأويل سائغ، وإنما العبرة بكثرة المحاسن."(٢)

---

(١) المرجع السابق، ج٦، ص٥٢-٥٤.

(٢) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٩، ١٤١٣هـ، ج٢٠، ص٤٤ - ٤٦. =

لماذا التواصل؟

... لأن الانتصار يجب أن يكون للحجة لا للتقليد...

ربما يتصور البعض أن الدافع الوحيد وراء الرغبة في التواصل بين أتباع المذاهب هو الحرص على الوحدة الإسلامية وحسْب. وعلى عظم شأنها، إلا أنها ليست الدافع الوحيد، ولا الدافع الأهم، بل يقف من ورائها ما هو أعظم وأخطر شأناً؛ فطلب الحقيقة لا يتأتى إلا بطلب البينة والحجة.

نعم الحقيقة واحدة، لكن المسالك المؤدية إليها مختلفة، وكل مسلك قد يقاربها في بعض النقاط وقد يباعدها. وعلى ذلك فليس هناك مسلك بمفرده يؤدي إليها، ويطابقها تماماً، وإنما نحن نقارب ونسدد، وأما الإصابة فليس لأحدٍ أن يدعيها، لأن الحكم لأحدٍ بأنه أصاب الحقيقة، هو حكم يعقب الاجتهاد في المقاربة والتسديد؛ أي إنه لاحق لا سابق؛ أي بعد انقضاء مهلة العمل، والتحول عن دار العمل، كما وأنه لا يصدر إلا عن مفارق لكل الأطراف؛ مطّلع على الخفايا؛ وهو الله عَزَّوَجَلَّ، الذي يحكم بيننا في الآخرة فيما كنا نختلف فيه في الدنيا. هذه هي قصة المذاهب، فكل مذهب له وعليه، وما حرص أئمة المذاهب على التواصل إلا تعبير عن اعتقادهم بعدم إمكان الاستغناء عن الباقين، وأنه لا بد له من الاطلاع على حججهم، لعلها أقوى وأرجح. فطلب الحقيقة لا يكون إلا بالبينة

= ترجمة أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يحيى العثماني المقدسي الشافعي الأشعري والذي اتُّهِم من قبل الحنابلة بالتشدد في مذهب الأشعري، بينما قال فيه الحافظ ابن عساكر (الأشعري): "أن مجالس تذكيره قليلة الحشو..." وفي ذلك لمز له كما هو بيّن، فرد الذهبي بقوله المثبت أعلاه.

والحجة، وليس بالتقليد.

وهذا الإدراك لحقيقة الخلاف هو ما يقف وراء مقولة أبي حنيفة: "هذا الذي نحن فيه رأي لا نجبر أحداً عليه، ولا نقول يجب على أحد قبوله، فمن كان عنده شيء أحسن منه فليأت به ..."[١] وهو بالتأكيد لا يقصد من كلامه هذا أن الحقيقة في ذاتها نسبية أو مائعة، وإنما يقصد الخلاف في المسالك المؤدية إليها.

وهذا هو الذي جعل الإمام مالكاً يتراجع عن فتوى أفتى بها رجلاً في مسألة من مسائل الطهارة؛ ليفتيه بفتوى أبي حنيفة لمّا أطلعه أحد تلامذته عليها.[٢]

وهذا الحرص على تحري الحجة والبينة نجده فيما نقله لنا أبو غانم بشر بن غانم الخراساني (الإباضي) في مدونته الكبرى -التي انتهج فيها أسلوباً مقارناً- من حوارات دارت بينه وبين أستاذه عبد الله بن عبد العزيز، يتعجب فيها أبو غانم من أن ابن عبد العزيز كان يأخذ برأي إبراهيم النخعي ويترك آراء فقهاء مذهبه كجابر بن زيد وأبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، فيرد عليه أستاذه: "...أنت رجل مقلد!! ومالي لا آخذ بقول من

(١) ابن عبد البر، **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء**، مرجع سابق، ص١٣٦.

(٢) الصميري، **أخبار أبي حنيفة وأصحابه**، مرجع سابق، ص٨١.

وتمام الرواية كما أوردها الصميري عن كادح بن زحمة قال: "سأل رجل مالك بن أنس عن رجل له ثوبان؛ أحدهما نجس والآخر طاهر، وحضرت الصلاة، قال: يتحرى، قال كادح: فأخبرت مالكاً بقول أبي حنيفة: «إنه يصلي في كل واحد مرة»، فأمر برد الرجل وأفتاه بقول أبي حنيفة."

أرى قوله عدْلاً، نافياً لريبة نفسي، ومبعداً عن مقارفة الخطأ، والأخذ بالثقة قول إبراهيم، فأعتمد عليه."[1]

وها هو الشريف المرتضى في رسالته "المسائل الناصريات" يبدو متأملاً لأقوال المخالفين ومستعداً للأخذ بها. فهو لا يرى غضاضة في الأخذ بقول الشافعي في مسألة من المسائل الفقهية الفرعية؛ إذْ لم يجد عند أصحابه قولاً صريحاً فيها، ولمس وجاهة في رأي الشافعي، فيقول في رسالته: "(ولا فرق بين ورود الماء على النجاسة وبين ورود النجاسة على الماء) هذه المسألة لا أعرف فيها نصاً لأصحابنا ولا قولاً صريحاً، والشافعي يفرق بين ورود الماء على النجاسة وورودها عليه، فيعتبر القلتين في ورود النجاسة على الماء ولا يعتبر في ورود الماء على النجاسة، وخالفه سائر الفقهاء في هذه المسألة. ويقوى في نفسي -عاجلاً إلى أن يقع التأمل لذلك- صحة ما ذهب إليه الشافعي..."[2]

الانتصار للحجة هو الذي أوجد فرصة للتوافق الموضعي بين من لا يُظن أن يكون بينهم اتفاق، كما حدث في مسألة الطلاق البدعي التي توافق قول ابن تيمية فيها مع قول الإمامية. فعند معالجته لمسألة الطلاق ثلاثاً في طهر واحد بكلمة واحدة أو كلمات، استعرض أقوال العلماء من السلف والخلف فوجدها على ثلاثة أقوال، والثالث منها: "أنه محرَّم ولا يلزم منه إلا طلقة واحدة، وهذا القول منقول عن طائفة من السلف والخلف من

(١) الخراساني، **المدونة الكبرى**، مرجع سابق، كتاب: الوصايا، ج٣، ص٧٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٢-٧٣.

أصحاب رسول الله ﷺ مثل: الزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، ويُروىٰ عن علي، وابن مسعود، وابن عباس القولان. وهو قول كثير من التابعين، ومن بعدهم مثل طاووس... ويُروىٰ ذلك عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين وابنه جعفر بن محمد، ولهذا ذهب إلىٰ ذلك من ذهب من الشيعة، وهو قول بعض أصحاب أبي حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل." ثم ختم بقوله: "والقول الثالث هو الذي يدل عليه الكتاب والسنة." ثم شرع في تفصيل ذلك.

وهكذا فإن ابن تيمية خالف ما ذهب إليه أكثر الحنابلة من أنه طلاق محرّم لازم (أي تقع الطلقات الثلاث وما يترتب عليها من بينونة)، والتقىٰ في هذه النقطة مع الشيعة الإمامية، لا لشيء إلا للحجة. ومن المعروف أن الإمام ابن تيمية ابتُلي في مسألة الطلاق تلك وحُبس علىٰ قوله فيها، وعرّض به بعض مخالفيه بأنه بهذا يوافق قول الروافض، فرد علىٰ ذلك بقاعدة جيدة: "فمن الناس من يعد من بدعهم الجهر بالبسملة، وترك المسح علىٰ الخفين إما مطلقاً وإما في الحضر والقنوت في الفجر ومتعة الحج، ومنع لزوم الطلاق البدعي، وتسطيح القبور وإسبال اليدين في الصلاة، ونحو ذلك من المسائل التي تنازع فيها علماء السنة، وقد يكون الصواب فيها القول الذي يوافقهم، كما قد يكون الصواب هو القول الذي يخالفهم، لكن المسألة اجتهادية، فلا تُنكر إلا إذا صارت شعاراً لأمرٍ لا يسوغ، فتكون دليلاً علىٰ ما يجب إنكاره، وإن كانت نفسها يسوغ فيها الاجتهاد، ومن هذا وضع الجريد علىٰ القبر فإنه منقول عن بعض الصحابة،

وغير ذلك من المسائل."[1] ونلحظ في كلام ابن تيمية تحاشياً لأن يصف قولهم في ذاته بالصواب أو بالخطأ، وإنما قول من يوافقهم، وفي هذا دلالة لا تخفى على من يعرف موقف ابن تيمية من الشيعة الإمامية. ولهذا -تحديداً- جئنا بهذا المثل؛ لأننا أردنا أن نبرهن على أننا إذا سلكنا طريق الحجة والدليل فقد نتلاقى، فالعبرة بالقول لا بالقائل، والحق لا يُعرف بالرجال، وإنما يُعرف الرجال بالحق.

ولعلنا نلمس مظهراً من مظاهر الإنصاف في الترجمة التي أوردها شمس الدين الذهبي لـ(إسحاق بن محمد بن أحمد بن أبان النخعي)؛ إذ قال: "... وكان من غلاة الشيعة التي تُنسب إليه الإسحاقية، الذين يقولون: علي هو الله. تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً... وقال الحسن بن يحيى النوبختي في الرد على الغلاة -مع أنّ النوبختي من فضلاء الشيعة- فقال: كان ممن جوّد الجنون في الغلو في عصرنا إسحاق بن محمد المعروف بالأحمر، يزعم أنّ علياً هو الله، وأنه يظهر في كل وقت... وهو الذي بعث محمداً... قال النوبختي: وقال في كتاب له -أي إسحاق- لو كانوا ألفاً لكانوا واحداً..."[2] ونستخلص من ذلك حرصاً على التحري والتدقيق، بمطالعة كتب المخالفين مذهبياً، لإنصافهم، بعيداً عن التعميم الجزافيّ. وكتاب النوبختي في عقائد الشيعة لا زال متداولاً حتى يومنا هذا.

---

(١) الحراني، **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج١، ص٤٤.

(٢) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. **تاريخ الإسلام**، تحقيق: محمد عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، ج٢٠، ص٣٠٢ - ٣٠٣.

وهذه الروح تطل علينا أيضاً من الحوار الذي دار بين زين الدين بن علي الجُباعي (الشهيد الثاني،٩١١-٩٦٦هـ) -وبين الشيخ أبي الحسن علي بن محمد البكري الشافعي (توفي٩٥٢هـ) مما يندرج في إطار التأكيد على أهمية الانتصار للحجة، لا للتقليد الأعمى بلا بينة أو دليل. فقد اصطحب الشيخان في طريق الحج، وقرأ الجباعي على البكري جملة من الكتب، ودارت بينهما مباحثات ومناقشات، كان منها -بحسب ابن العَودي تلميذ الشيخ زين الدين الجباعي-: "ما تقولون في أمر هؤلاء العوام الذين لا يعرفون شيئاً من الدلالات المنجية من الهلكات، ما حكمهم عند الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وهل يرضى منهم هذا التقصير، بل ننقل الكلام إلى العلماء الأعلام والفضلاء الكرام الذين جمد كل منهم على مذهب من المذاهب، ولم يدر ما قيل فيما عدا ذلك المذهب الذي اختاره مع قدرته على الاطلاع والفحص وإدراك المطالب، وقنع بالتقليد للسلف وجزم بأنهم كفوه مؤونة ذلك. ومن المعلوم أن الحق في جهة واحدة فإن قالت إحدى الفرق الحق في جانبنا اعتماداً على فلان وفلان، فكذلك الأخرى تقول اعتماداً على محققيهم وأعيان مشايخهم؛ لأن ما من فرقة إلا ولها فضلاء ترجع إليهم... بذلوا الجهد وكفونا مؤونة التفحص، ونحن على بصيرة من أمرنا... فيكون الحق مع الجميع؟! لا يمكن، ومع البعض؟! ترجيح من غير مرجح.

- أجاب أبو الحسن: أما ما كان من أمر العوام فنرجو من عفو الله ألا يؤاخذهم بتقصيرهم، وأما العلماء فيكفيهم كون كل منهم محقاً في الظاهر.

- قال الشهيد: كيف يكفيهم مع ما ذكرنا من تقصيرهم في النظر وتحقيق المحال؟

- أجاب الشيخ: يا شيخ جوابك سهل، مثال ذلك من ولد مختوناً فإنه يكفيه عن الختان الواجب شرعاً.

- قال الشهيد: هذا المختون خلقة لا يسقط عنه الوجوب حتى يعلم أن هذا هو الختان الشرعي بأن يسأل ويتفحص من أهل الخبرة والممارسين لذلك ...

- أجاب أبو الحسن: يا شيخ ليست هذه أول قارورة كُسرت في الإسلام."[1]

ومما سبق:

يمكن القول بأن أسباب التواصل والتفاعل لم تنقطع -بل وعوامل التأثير والتأثر- بين الفرقاء، وما ذاك إلا لوحدة المرجعية التي أعملت أثرها رغماً عن عوامل الخلاف والفرقة والصراع. والحق أن الثمرة الحقيقية لهذا التواصل هي أنه سمح لكل فريق بأن يقوم بمراجعة ما عنده ونقده، والنظر فيما عند الآخر من حق أو صواب، باعتبار أن كل مذهب له وعليه، فليس لمذهب أن يدعي احتكار حقيقة هذا الدين والإحاطة بها.

(١) المهاجر، محمد جعفر بن سليمان. **جبل عامل بين الشهيدين**، بيروت: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ط١، ٢٠٠٥م، ص٢٢٤-٢٢٥.

وما يجب أن نقوم به مراجعة التراث المذهبي لا للاحتفاء بما بينه من مساحات التلاقي، وإنما للكشف عن مشكلاته المنهجية المشتركة الكامنة والمختفية وراء كل هذا التنوع والاختلاف، وتلك التي يتميز بها كل مذهب، لا في إطار سجال مذهبي أو انطلاقاً من رؤية مذهب ما بوصفه المركز وما عداه يقاس عليه، وإنما انطلاقاً من مركزية القرآن الكريم.

خامساً: وحدة المرجعية وأثرها في التراث العلمي المذهبي

لقد كان لوحدة المرجعية -وإن اختلفت مناهج الرجوع إليها- أثر لا يمكن إنكاره في تراثنا، بالرغم من النزعة الفِرقية الظاهرة فيه؛ لأن خلافنا كان في التأويل لا في التنزيل بحفظ الله عَزَّوَجَلَّ لكتابه العزيز ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [الحجر: ٩].

وسواء أنكرنا أم اعترفنا فإن لوحدة المرجعية تلك أثراً عميقاً في تراث أمتنا، ظل ينافح عن هويتها ووحدتها، سواء أكان ذلك بوعي أم بغير وعي منا، وسواءٌ أكان بإرادة منا لذلك، أم على الرغم منها.

وسنتتبع هنا بعض ملامح وحدة المرجعية وآثارها الكامنة خلف التعدد والاختلاف المذهبي، لا لنوافقها أو نحتفي بها وإنما لنبرهن على أن الحديث عن مساحات التلاقي والتكامل ليس تعسفاً ولا ابتداعاً، وإنما ثمرة طبيعيّة ومنطقيّة.

نستطيع القول إنّ نشوء الاتجاه العقلي، الذي تبلور لاحقاً في التيار الأصولي، كان مصحوباً بنزعة انفتاحية في الداخل الشيعي الإمامي على

المذاهب الأخرىٰ، بدرجات تتفاوت من عالم لآخر ومن جيل إلىٰ جيل، فأعلام هذه الاتجاه هم المتكلمون،[1] ومن المعلوم أنّ من يخوض في علم الكلام لا بدّ له من النظر في حجج المخالفين والاطلاع علىٰ نتاجهم. وهذا يقتضي نزعة عقلية ونقدية حاضرة. وأصحاب هذه النزعة في كل مذهب هم الأقدر علىٰ التواصل مع المخالفين وعلىٰ تجديد مذهبهم داخلياً؛ ولعل هذا هو الجانب الإيجابي لعلم الكلام. فهؤلاء انفتحوا أول ما انفتحوا علىٰ آراء المعتزلة وأفكارهم، وإن كان هذا لا يعني تبنيها بالكامل. وفي مقابل

---

(١) يذهب الإمام محمد أبو زهرة إلىٰ أنّ الإمامية: "يتفقون مع الشافعية في منهاجهم في أصول الفقه إلىٰ حد كبير." انظر:

- أبو زهرة، **الإمام جعفر الصادق: حياته وعصره آراؤه وفقهه**، مرجع سابق، ص ٢١٨.

ويفسر ذلك بقوله: "إنّ طريقة الشافعية والمتكلمين في أصول الفقه هي تبيين القواعد في ذاتها من غير تقيد بمذهب معين والدفاع عنه استمساكاً بهذا المذهب، وسميت طريقة الشافعية؛ لأنّ أكثر الباحثين علىٰ ذلك المنهاج كانوا من الشافعية، ومن هؤلاء الغزالي وفخر الدين الرازي، والآمدي، والبيضاوي، وغيرهم. وسُميت طريقة المتكلمين؛ لأنّ الذين خاضوا في ذلك المنهاج كان منهم المعتزلة، وهم الذين يُسمون علماء الكلام، ولذلك سُميت طريقتهم طريقة المتكلمين." انظر:

- أبو زهرة، **الإمام جعفر الصادق: حياته وعصره آراؤه وفقهه**، مرجع سابق، ص٢١٥-٢١٦.

ويضيف: "وعلىٰ ذلك نستطيع أن نقول إنّ أصول الفقه في المذهب الإمامي اتجهت في أول تدوينها وتبويبها إلىٰ المنهاج العام في الجملة لا في التفصيل..ولقد سار الذين تكلموا من بعد ذلك علىٰ هذا المنهاج الذي ينظر في القواعد مجردة من غير أن يجعلها خادمة للفروع، بل يجعلها مقاييس تضبط الفروع وتزنها بموازين دقيقة، فيقررون الأصول كما هي، موافقين أو مخالفين لجمهور المسلمين، فإنّ اتحاد المنهاج لا يقتضي اتحاد التفكير، واتحاد الموازين والمقاييس الضابطة لا يقتضي اتحاد الفروع التي توزع بهذه الموازين." انظر:

- أبو زهرة، الإمام جعفر الصادق: حياته وعصره آراؤه وفقهه، مرجع سابق، ص٢١٨.

هؤلاء كانت مدرسة الرواية أو الأثر، وهؤلاء كما في كل مذهب يكونون أكثر ميلاً للعزلة والقطيعة عن المخالفين للمحافظة على الخصوصية. وهذا التمايز في الداخل الشيعي الإمامي قد رُصد من خارجه، فقد جاء في الملل والنحل للشهرستاني: "فصارت الإمامية بعضها معتزلة؛ إما وعيدية وإما تفضيلية، وبعضها أخبارية؛ إما مشبهة وإما سلفية."[1]

ومن الداخل سنجد نصوصاً تؤكد هذا التمايز المبكر بين الاتجاهين؛ فمما قاله الشيخ المفيد في المسائل السروية:"...وأصحاب الحديث ينقلون الغث والسمين ولا يقتصرون في النقل على المعلوم وليسوا بأصحاب نظر وتفتيش ولا فكر فيما يروونه وتمييز، فأخبارهم مختلطة لا يتميز فيها الصحيح من السقيم إلا بنظر في الأصول، والاعتماد على النظر الذي يوصل إلى العلم بصحة المنقول..."[2]

ونستطيع تلمس جذور هذا الاتجاه عند أصحاب الأئمة الذين مارسوا الاستدلال العقلي أو القياس، ومنهم الفضل بن شاذان (توفي ٢٦٠هـ) ويونس بن عبد الرحمن، وهم من المعتبرين عند الإمامية، ومع ذلك انتقدهم أعلام المدرسة الأخبارية القديمة، وهذا ما اتضح من كلام الشيخ الصدوق في كتابه "من لا يحضره الفقيه" تحت باب ميراث الأبوين مع ولد الولد: "وقال الفضل بن شاذان بخلاف قولنا في هذه المسألة...

---

(١) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٤هـ، ج١، ص١٦٥.

(٢) الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان البغدادي. **المسائل السروية**، تحقيق: صائب عبد الحميد، بيروت: دار المفيد، ط٢، ١٤١٤هـ، ص٧٢.

وهذا مما زلت به قدمه عن الطريق المستقيمة وهذا سبيل من يقيس."[1]

"لقد كان مجيء ابن الجنيد الإسكافي والحسن بن أبي عقيل العماني في القرن الرابع الهجري بمثابة انطلاق للفقه المؤسس أكثر على العقل، ويبدو أنّ هذين الرجلين كانا على تماس أكبر مع الفرق الإسلامية الأخرى... ومن هنا ظهرت لديهما أفكار ومناهج تتمايز عما هو مألوف آنذاك في الوسط الفكري الشيعي، حتى قيل بعمل ابن الجُنيد بالقياس وتأثره بنظم التفكير السنية."[2]

ولابن الجنيد مؤلفات كثيرة منها: كتاب "إيضاح خطأ من شنع على الشيعة في أمر القرآن"، وكتاب "كشف التمويه والإلباس على أغمار الشيعة في أمر القياس"، وكتاب "إظهار ما ستره أهل العناد من الرواية عن العترة في أمر الاجتهاد"، وكتاب "تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة"، الذي استوفى فيه الفروع والأصول -حسب الوصف الذي نقله العلامة الحلي في كتابه "إيضاح الاشتباه" عما وجده بخط عالم آخر (السيد صفي الدين محمد بن معد)- وذكر الخلاف في المسائل واستدل بطرق الإمامية وطرق مخالفيهم."[3]

ثم جاء أبو جعفر الطوسي (توفي٤٦٠هـ) الذي كان ممن يمكن وصفهم بأنهم جسور بين المذاهب. فقد قطع أشواطاً كبيرة في ذلك. وقد

---

(١) الطباطبائي، محمد المهدي بحر العلوم. **الفوائد الرجالية**، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم وحسين بحر العلوم، طهران: مكتبة الصادق، ط١، ١٣٦٣هـ، ج٣، ص٢١٤ - ٢٢٠.

(٢) حب الله، **نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي**، مرجع سابق، ص ٢٧٧.

(٣) الطباطبائي. **الفوائد الرجالية**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٠٦.

أفاد الطوسي من خلفيته المنفتحة مذهبياً في تأسيسه للفقه الاستدلالي في المذهب الشيعي الإمامي. فقد ذكره السبكي في طبقات الشافعية وقال عنه: "فقيه الشيعة ومصنفهم كان ينتمي إلى مذهب الشافعي... وتفقه على مذهب الشافعي، وقرأ الأصول والكلام على أبي عبد الله محمد بن النعمان المعروف بـ(المفيد) فقيه الإمامية..."(١)

فقد قال في مقدمة كتابه "المبسوط": "أما بعد فإني لا زلت أسمع معاشر مخالفينا من المتفقهة والمنتسبين إلى علم الفروع يستحقرون فقه أصحابنا الإمامية... وينسبونهم إلى قلة الفروع وقلة المسائل، ويقولون: إنهم أهل حشو ومناقضة... وهذا جهل منهم بمذاهبنا، ولو نظروا في أخبارنا وفقهنا لعلموا أنّ جل ما ذكروه من المسائل موجود في أخبارنا ومنصوص عليه عن أئمتنا الذين قولهم في الحجة يجري مجرى قول النبي ﷺ إما خصوصاً أو عموماً أو تصريحاً أو تلويحاً... لا على وجه القياس بل على طريقة توجب علماً يجب العمل عليها... وبراءة الذمة... فعدلت إلى عمل كتاب يشتمل على عدد جميع كتب الفقه التي فصّلها الفقهاء... واقتصرت على مجرد الفقه... وأذكر أكثر الفروع التي ذكرها المخالفون، وأقول ما عندي على ما يقتضيه مذهبنا وتوجيه أصولنا... وإن كانت المسألة أو الفرع غريباً أو مشكلاً أومئ إلى تعليلها ليكون الناظر فيها غير

(١) تاج الدين السبكي، أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي. **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ط٢، ١٤١٣هـ، ج٤، ص١٢٦ - ١٢٧.

مقلد... لا على وجه الحكاية عن المخالفين دون الاعتبار الصحيح... وهذا الكتاب إذا سهّل الله إتمامه يكون كتاباً لا نظير له في كتب أصحابنا ولا في كتب المخالفين، لأني إلى الآن ما عرفت لأحد من الفقهاء كتاباً واحداً يشتمل على الأصول والفروع مستوفياً مذهبنا،... أما أصحابنا فليس لهم في هذا المعنى ما يشار إليه بل لهم مختصرات ..."[1]

ويعلق حيدر حب الله على ذلك بقوله: "وبظهور كتابيّ "المبسوط" و"الخلاف" للشيخ الطوسي بدأ الوضع يختلف، لقد أراد الطوسي في الكتاب الأول إثبات أنّ الشيعة لديهم في الموروث الخاص بهم استيعاباً لمفردات الفقه الإسلامي وصوره وفرضياته ونوازله، لقد أراد رد التهمة الموجهة للإمامية بأنها لا فقه لها، فأسس المبسوط على أساس ذلك. ولم تكن أمام الطوسي -فيما يبدو- عينات شيعية ليحذو حذوها في تأليفه للمبسوط، من هنا أخذ الفروع التي طرحها أهل السنة في مصنفاتهم، وحاول أن يعطي مواقف شيعية لها. وعبر هذا الطريق دخلت الأفكار والمقولات والفروض والخلافات السنية إلى الداخل الشيعي. فبعد أن ألّف الطوسي "الخلاف" على أساس الفقه المقارن... مكَّنه ذلك من تقديم تجربة "المبسوط" بشكل بارع."[2] وذهب "في كتابه "العدة" إلى وجوب العمل بالخبر من طريق المخالفين إذا لم يكن للشيعة في حكمه خبر مخالف،

---

(١) الطوسي، محمد بن الحسن. **المبسوط**، تحقيق: محمد تقي الكشفي، طهران: المطبعة الحيدرية، ١٣٨٧هـ، ج١، ص٢.

(٢) حب الله، **نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي**، مرجع سابق، ص٢٢٨.

ولا يُعرف لهم فيه قول."[1]

ظلت أفكار الشيخ الطوسي مسيطرة على الساحة الشيعية لقرن من الزمان، فكل الفقهاء الشيعة كانوا مقلدين له، إلى أن أتى من انتقد الطوسي، وانتقد تجربته الانفتاحية على السنة، وعلى رأس هؤلاء محمد بن إدريس الحلي (مؤلف السرائر) (توفي ٥٩٨هـ). ولكن أتى بعد ذلك من أكمل تجربة الطوسي الانفتاحية، فجاء المحقق الحلي (أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلي توفي ٦٧٦هـ) والعلامة الحلي (الحسن بن يوسف بن المطهر توفي ٧٢٦هـ)، ومن خلال فكرهما بُعثت أفكار ابن الجنيد بعد أن كانت مقصية.

فكتاب "معارج الأصول" للمحقق الحلي كتاب أصولي مقارن إلى حد ما، فهو لم يتضمن فقط مجموعة اختيارات المحقق الحلي في علم الأصول، وإنما يذكر فيه أيضاً آراء الفقهاء المخالفين كأبي حنيفة والشافعي والجبائيين وأبي بكر الدقاق وأبي الحسين البصري ويناقشها.[2]

وعلى الخط نفسه سار العلامة الحلي، فقد تتلمذ على شيوخ من أهل السنة، منهم كما ذكرهم: المجلسي في "بحار الأنوار في إجازات العلّامة"،

---

(١) المحقق الثاني، علي بن الحسين الكركي. **جامع المقاصد في شرح القواعد**، تحقيق: مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث، قم: مطبعة المهدية، ط١، ١٤٠٨هـ، مقدمة المحقق، ص١٥ - ٢٤.

والحق أن أنصار الاتجاه العقلي أو الأصوليين أو المتكلمين كانوا أصحاب نزعة انفتاحية منذ ابن الجنيد وابن عقيل أي منذ القرن الرابع الهجري.

(٢) الطباطبائي، علي بن محمد علي. **رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل**، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، ١٤١٢هـ، ج٢، ص٥٥ - ٥٦.

التي نقرأ من خلالها الاحترام والتقدير لمن اختلفوا معه مذهبياً.[1]

وتأسيساً على خلفيته العلمية المنفتحة قطع العلّامة الحلي أشواطاً كبيرة في الانفتاح على الفكر السني، حتى إنّ علماء المدرسة الأخبارية انتقدوه لذلك، فنجد له مؤلفات فقهية مقارنة ككتاب "تهذيب النفس في معرفة المذاهب الخمس"، وله موسوعات فقهية مقارنة جمع فيها أقوال الفقهاء من السنة والشيعة ككتاب "تذكرة الفقهاء" و"منتهى الطلب". وتطور في أيامه الفقه الاستدلالي المقارن.

وفي الحديث أفاد العلّامة الحلي من الفكر السني؛ فقسم الأحاديث تقسيماً رباعياً إلى صحيح وحسن وموثق وضعيف، وطبَّق ذلك في كتابه "الدر والمرجان في الأحاديث الصحاح والحسان" وكذلك "النهج الوضاح في الأحاديث الصحاح."[2] وهنا تتجلى نَصَفة العلامة الحلي، فهو يقدر الفكرة ويأخذ بها متى أقنعته، حتى وإن كانت من أتباع المذاهب الأخرى.

---

(١) الشيخ شمس الدين محمد بن محمد بن أحمد الكيشي المدرس في النظامية ببغداد، وهو من من علماء الشافعية يقول عنه العلامة: "كان من أفضل علماء الشافعية وكان من أنصف الناس في البحث." والشيخ نجم الدين علي بن عمر الكاتب القزويني، وعن هذا الشيخ يقول العلامة الحلي: "كان من أفضل علماء الشافعية عارفاً بالحكمة." والشيخ الحسن بن إبراهيم الفاروقي يقول عنه العلامة: "هذا الشيخ كان صالحاً من فقهاء السنة وعلمائهم"، والشيخ تقي الدين عبد الله بن جعفر بن علي الصباغ الكوفي: "من فقهاء الحنفية بالكوفة". انظر:

- المجلسي، محمد باقر. **بحار الأنوار**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٣، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، إجازات العلامة الحلي، ج١٠٧، ص٦٦ - ٦٧.

(٢) الطباطبائي، **رياض المسائل**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٨ - ٧٩.

"وقد شرح عدد كبير من العلماء الشيعة بعض كتب أصول الفقه السنية ككتاب العضدي، وابن الحاجب وغيرهما، أو شرحوا وعلقوا على شروح وحواشٍ جاءت على مصادر أهل السنة الأصولية؛ ككتاب "غاية الوصول وإيضاح السبل في شرح مختصر منتهى السؤول" و"الأمل في علمي الأصول والجدل" لابن الحاجب، وله أيضاً "شرح غاية الوصول في الأصول" وهو شرح لأحد متون الغزالي."[1]

"وقد أفرزت تجربة العلامة تجارب مماثلة في الانفتاح على السنة تمثلت في مدرسة جبل عامل، وتحديداً في فكر الشهيدين الأول والثاني، إلى حد جلب الشهيد الثاني (زين الدين بن علي بن أحمد الجبعي العاملي توفي ٩٦٦هـ) علم الحديث من أهل السنة، ولم يكن معروفاً على حالته هذه بين الشيعة من قبل. كما قد يُقال: إنّ الشهيد الأول كوّن علم القواعد الفقهية لأول مرة في التاريخ الثقافي الشيعي، تحت تأثير الاتجاه القواعدي الفقهي عند أهل السنة في القرنين السابع والثامن الهجريين، مما يدل على تنامي التفاعل الإيجابي بين السنة والشيعة في تلك المرحلة."[2]

"ففي عام (٩٥٢هـ) زار زين الدين الأستانة ورجع منها ببراءة رسمية بمشيخة المدرسة النورية ببعلبك، وبعلبك كانت وقتذاك ذات تركيبة مذهبية متنوعة. ففي الوقت الذي كانت فيه من المراكز الحنبلية إلا أنها محاطة بتجمعات شيعية، بالإضافة إلى نسبة من الشافعية والأحناف

---

(١) حب الله، **نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي**، مرجع سابق، ص٢٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص٢٢٩.

والمالكية. وينقل تلميذه ابن العَودي في كتابه "الدر المنثور" وصف شيخه لهذه الأيام: "ثم أقمنا ببعلبك، ودرسّنا فيها مدة في المذاهب الخمسة وكثير من الفنون، وصاحبنا أهلها على اختلاف آرائهم أحسن صحبة وعاشرناهم أحسن عشرة، وكانت أياماً ميمونة وأوقاتاً بهجة، ما رأى أصحابنا في الأعصار مثلها. وقد صور لنا ابن العودي هذا الوضع: كنت في خدمته في هذه الأيام، ولا أنسى وهو في أعلى مقام ومرجع الأنام وملاذ الخاص والعام يفتي كل فرقة بما يوافق مذهبها، ويدرّس في المذاهب كلها. وكان له في المسجد الأعظم بها درس... وصار أهل البلد كلهم في انقياده ومن وراء مراده ..."[1]

وقد استمرت مدرسة الشهيد الثاني وأثمرت من خلال تلامذته وعلى رأسهم ولده الشيخ حسن، الذي ألف كتاب "منتقى الجمان" وميز الأحاديث الصحيحة والحسان عن غيرها من الكتب الأربعة، وقال في مقدمة كتابه: "يقرر المؤلف أنّ القدماء رحمهم الله كانوا قد تسامحوا كثيراً في قبول الروايات، وتوسعوا فيها وأخذوها من غير الثقات، اعتماداً على القرائن التي كانت تدل على صحة الحديث وصدوره عن المعصوم. أما في العصور المتأخرة فقد ضاع أكثر هذه القرائن ولا يمكن اعتمادها في قبول الروايات."[2]

ولذلك كان من البدهي أن تأتي ردة فعل التيار الأخباري رافضة لكل ما يمكن أن يحقق انفتاحاً على المختلف مذهبياً، "فاعتقدوا بلا جدوائية

---

(١) المهاجر، **جبل عامل بين الشهيدين**، مرجع سابق، ص٢٢٥.

(٢) الكركي، **جامع المقاصد**، مرجع سابق، المقدمة، ص٢٤.

العقل...وعبثية علم أصول الفقه..."[1]

وأما في حقل التفسير؛ فإننا نجد تلك المساحة المشتركة في التفاسير أسست لمنهج في التفسير يقوم على حجية ظاهر القرآن؛ ما فتح الباب أمام الأخذ بكل تفسير ترجحه شواهد ألفاظه. ومن تلك التفاسير: تفسير "حقائق التأويل في متشابه التنزيل" للشريف الرضي و"التبيان" للشيخ الطوسي، و"مجمع البيان" للطبرسي.

ففي التفسير الأول -ويقع في الأصل في عشرة أجزاء، لم يصل لنا منها إلا الجزء الخامس- سنجد أن مادته تدور على: "تأويل مجموعة من الآيات التي كانت معروفة في عصره بأنها من المتشابهات. وتشعرنا طريقة تفسيرها بالحرص على دفع شبهة أو إزالة وهم أو رد اعتراض معترض... ويحتكم إلى أسلوب القرآن وسياقه، ويستأنس بالآثار المروية عن النبي ﷺ

---

(١) حب الله، **نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي**، مرجع سابق، ص٢٣٠.

يذهب السيد محمد آل كاشف الغطاء في كتابه أصل الشيعة وأصولها إلى القول: "المسلمون متفقون على أنّ أدلة الأحكام الشرعية منحصرة في الكتاب والسنة، ثم العقل والإجماع، ولا فرق في هذا بين الإمامية وغيرهم، نعم اختلف الإمامية عن غيرهم في أمور؛ منها: أنّ الإمامية لا تعمل بالقياس... ومنها أنهم لا يعتبرون من السنة الأحاديث النبوية إلا ما صح منها من طريق أهل البيت... ومنها أنّ باب الاجتهاد لا يزال مفتوحاً." انظر:

- آل كاشف الغطاء. محمد الحسين. **أصل الشيعة وأصولها**، تحقيق: علاء آل جعفر، بيروت: مؤسسة الإمام علي، ط١، ١٤١٥هـ، ص٩٤.

"وأنهم يأخذون بالإجماع إذا كان كاشفاً كشفاً قطعياً عن سنة الرسول ﷺ" انظر:

- الكركي، **جامع المقاصد**، مرجع سابق، المقدمة، ص٢٠.

أي إنهم لا يأخذون بالإجماع إلا أن يكون كاشفاً كشفاً قطعياً عن قول الإمام المعصوم.

وصحابته وتابعيهم، وأحياناً عن الأئمة، ويستشهد بكلام العرب.. ويعتني بآراء المفسرين واللغويين والمتكلمين والفقهاء من مختلف المذاهب الإسلامية."[١]

---

(١) الزيدي، كاصد ياسر. **منهج الشيخ أبي جعفر الطوسي في تفسير القرآن الكريم**، بغداد: بيت الحكمة، ط١، ٢٠٠٤م، ص٨ - ٩.

وإذا أردنا أن نأخذ مثالا على منهاج الشريف الرضي ذاك فلا بد وأن يكون من المواضع التي تعبر عن خصوصية المذهب الإمامي -وإن كان بعض الزيدية ينسبونه إلى مذهبهم، كما صرح بذلك الإمام عبد الله بن حمزة في كتابه الشافي في الإمامة-، فمن ذلك تفسيره لـ (الراسخون في العلم) في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ۝٧﴾ [آل عمران: ٧]، فبعد أن عدد أقوال العلماء وذكر ما روي عن ابن عباس ومجاهد قال: " فأما المحققون من العلماء فيتفقون في ذلك على منزلة وسطى وطريقة مثلى فلا يخرجون العلماء ها هنا عن أن يعلموا شيئاً من تأويل القرآن جملة، ولا يعطونهم منزلة العلم بجميعه.. بل يقولون: إن في التأويل ما يعلمه العلماء، وفيه مالا يعلمه إلا الله تعالى... وهذا قول جماعة من متقدمي العلماء منهم الحسن البصري وغيره وإليه ذهب أبو علي الجُبّائي... فيعلم الراسخون في العلم تأويله (أي المتشابه) إذا استدلوا بالمحكم على معناه. ولو كان العلماء لا يعلمون شيئاً من تأويل المتشابه البته ما كان لِما روي أن رسول الله ﷺ علم أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ التفسير من معنى. لأن معنى التفسير والتأويل إنما يكون لما غمض ودق ولم يُعلم بظاهره، وأما المحكم فلا حاجة لأحد إلى تعليمه لأن أهل اللسان فيه سواء. ولولا أن الأمر على ذلك لما كان لدعاء النبي ﷺ لابن عباس بأن يعلمه الله التأويل معنى..." انظر:

- الشريف الرضي. أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى. **حقائق التأويل في متشابه التنزيل**، تحقيق: محمد رضا آل كاشف الغطاء، بيروت: دار المهاجر، (د. ت.)، ص٧ - ١١.

وعند مقارنة ما ذكره الشريف الرضي بما ورد في التفاسير الروائية الإمامية؛ كتفسير فرات الكوفي، وتفسير العياشي، -التي تجعل من ألفاظ القرآن الكريم رموزاً- حول "الراسخون في العلم" التي تحصرهم في الأئمة المعصومين لاتضح لنا الأشواط التي قطعها الرضي على خط العقل والانفتاح.

وأما تفسير التبيان، فقد عمل فيه الطوسي علىٰ تحقيق المزاوجة بين التفسير بالرأي والتفسير بالأثر (المروي عن النبي أو الأئمة) فقد قسم معاني القرآن الكريم تقسيماً رباعياً. " فالقسم الأول ما اختص الله تعالىٰ بالعلم به فلا يجوز لأحد تكلف القول فيه (كعلم الساعة)، والقسم الثاني: ما كان ظاهره مطابقاً لمعناه... وثالثها: ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصلاً... فإنّ تفصيل أعداد الصلاة وعدد ركعاتها، وتفصيل مناسك الحج و...لا يمكن استخراجه إلا ببيان النبي ﷺ ووحي من جهة الله تعالىٰ... ورابعها: ما كان اللفظ مشتركاً بين معنيين فما زاد عنهما، ويمكن أن يكون كل واحد منهما مراداً...فإنه لا ينبغي أن يقدم أحد فيقول إنّ مراد الله فيه بعض ما يحتمل إلا بقول نبي أو إمام معصوم، بل ينبغي أن يقول: إنّ الظاهر يحتمل أموراً وكل واحد منها يجوز أن يكون مراداً... ومتىٰ قسمنا هذه الأقسام نكون قبلنا هذه الأخبار (المانعة من التفسير إلا بقول نبي أو إمام معصوم) ولم نردها علىٰ وجه يوحش نقلتها والمتمسكين بها، ولا منعنا بذلك من الكلام في تأويل الآي جملة. ولا ينبغي لأحد أن ينظر في تفسير آية لا ينبئ ظاهرها عن المراد تفصيلاً أو يقلد أحداً من المفسرين إلا أن يكون التأويل مجمعاً عليه فيجب اتباعه لمكان الإجماع، لأنّ من المفسرين من حمدت طرائقه ومدحت مذاهبه كابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد وغيرهم، ومنهم من ذمت مذاهبه كأبي صالح والسدي والكلبي وغيرهم؛ هذا في الطبقة الأولىٰ. وأما المتأخرون فكل واحد منهم نصر مذهبه وتأول علىٰ ما يطابق أصله، ولا يجوز لأحدٍ أن يقلد أحداً منهم بل ينبغي أن يرجع إلىٰ الأدلة الصحيحة؛ إما العقلية وإما الشرعية من

إجماع عليه أو نقل متواتر به عمن يجب اتباع قوله، ولا يقبل في ذلك خبر الواحد، خاصة إذا كان مما طريقه العلم، ومتى كان التأويل يحتاج إلى شاهد من اللغة فلا يقبل من الشاهد إلا ما كان معلوماً بين أهل اللغة شائعاً بينهم."(١)

وفي مقدمة تفسيره "مجمع البيان" يقول أبو علي الطبرسي: "...واعلم أنّ الخبر قد صحّ عن النبي ﷺ، وعن الأئمة القائمين مقامه (ع) أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح والنص الصريح، وروت العامة أيضاً عن النبي ﷺ أنه قال: (من فسر القرآن برأيه فأصاب الحق فقد أخطأ) ... والقول في ذلك: أنّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ندب إلى الاستنباط وأوضح السبيل إليه، ومدح أقواماً عليه، فقال: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۝٨٣﴾ [النساء: ٨٣]، وذم آخرين على ترك تدبره.. وذكر أنّ القرآن مُنزل بلسان العرب ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ۝٣﴾ [الزخرف: ٣]، وقال النبي ﷺ: "إذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه، وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط،" فبيّن أنّ الكتاب حجة ومعروض عليه، وكيف يمكن العرض عليه وهو غير مفهوم المعنى؟! فهذا وأمثاله يدل على أنّ الخبر متروك الظاهر، فيكون معناه -إن صح-: أنّ من حمل القرآن على رأيه، ولم يعمل بشواهد ألفاظه، فأصاب الحق، فقد أخطأ الدليل... وروي عن عبد الله بن عباس أنه قسم وجوه التفسير إلى أربعة أقسام؛ تفسير لا يُعذر أحد بجهالته، وتفسير تعرفه العرب بكلامها، وتفسير يعرفه العلماء، وتفسير لا

---

(١) الطوسي، **التبيان**، مرجع سابق، ج١، ص١٤.

يعرفه إلا الله عَزَّوَجَلَّ... وإذا كان ظاهر القرآن طبقاً لمعناه، فكل من عرف العربية عرف فحواه... وأما ما كان مُجملا لا يُنبئ ظاهره عن المراد به مفصلاً... فإنه يحتاج فيه إلى بيان النبي ﷺ بوحي من الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ إليه، فيبين تفصيل أعيان الصلوات... وأمثالها كثيرة، والشروع في بيان ذلك من غير نص وتوقيف ممنوع منه... وأما ما كان محتملاً لأمور كثيرة، أو لأمرين... فيُحمل على الوجه الذي يوافق الدليل... وإن كان اللفظ مشتركاً بين معنيين أو أكثر، ويمكن أن يكون كل واحد من ذلك مراداً فلا ينبغي أن يُقدم عليه بجسارة... إلا بقول نبي أو إمام مقطوع على صدقه..."[١]

ربما نكون قد توسعنا بعض الشيء في توضيح تلك المساحات المشتركة في العلوم الشرعية بين الشيعة الإمامية وأهل السنة، وما ذلك لتبديد هواجس تراكمت عبر عقود -بل قرون- العزلة وجهالة كل طرف بالآخر.

ووحدة المرجعية -كذلك- هي التي جعلت من جابر بن زيد الأزدي البصري أبي الشعثاء إماماً من أئمة التابعين في الفقه عند أهل السنة بقدر ما أنه كذلك عند الإباضية بل والصُفرية.[٢] وأكثر الرواية عن عبد الله بن

---

(١) الطبرسي، **تفسير مجمع البيان**، مرجع سابق، ج١، ص٣٩-٤٣.

(٢) أُختُلِف في النسبة المذهبية لجابر بن زيد. وبعيداً عن التفسيرات المشبعة بروح المؤامرة التي يتبادلها السنة والإباضية -حيث تذهب بعض التفسيرات الإباضية إلى أنّ السنة يحرصون على سلب الإباضية أي فضل أو مكرمة، بينما يرى السنة أنّ الإباضية ينتحلونه ليروجوا لأنفسهم وأفكارهم- أقول بعيداً عن كل هذا فالأرجح أنّ الرجل نجح في أن يكون جسراً بين الفرقاء، فلم تكن حينها البنى المذهبية قد اكتملت. وما يرجح ذلك: أن إمامة جابر بن زيد للإباضية =

عباس رضي الله عنهما وأخذ عنه،[1] وروى عن جمع من الصحابة، ما جعل المذهب الإباضي منذ نشأته منطلقاً من أرضية مشتركة. ومن ذلك أيضاً ما نجده في مسند الربيع بن حبيب الإباضي من روايات في الجزئين الأول والثاني عن الصحابة الذين تبرأوا منهم كطلحة بن عبيد الله، وعمرو بن

=-بحسب ما ترويه المصادر الإباضية- كانت علمية أكثر من كونها حركية، فلم يشارك في أي أحداث سياسية في البصرة، وأن هناك روايات عند السنة تنسبه للإباضية، كما أنّ هناك روايات سنية تتكلم عن عدم رضاه عن الأوضاع في عهد بني أمية بالرغم من اتصاله بالحجاج الثقفي. وهذا يؤيد ما تذهب إليه المصادر الإباضية من أنّ الرجل كان متحرزاً عن إظهار مواقفه السياسية، والمسألة آنذاك لا تعدو موقفاً سياسياً من السلطة الحاكمة.

(1) جاء في تذكرة الحفاظ للذهبي: "أبو الشعثاء جابر بن زيد الأزدي البصري، أحد الأعلام، وصاحب ابن عباس، روى عنه قتادة، وأيوب، وعمرو بن دينار، وطائفة. روى عطاء عن ابن عباس قال: "لو أنّ أهل البصرة نزلوا عند قول جابر بن زيد لأوسعهم علماً عما في كتاب الله". وروي عن ابن عباس، قال: "تسألوني عن شيء وفيكم جابر بن زيد". وقال عمرو بن دينار: "ما رأيت أحداً أعلم بالفتيا من جابر بن زيد". وعن ضحاك الضبي، قال: "لقي ابن عمر جابر بن زيد في الطواف، فقال: يا جابر إنك من فقهاء البصرة، وإنك تُستفتى، فلا تُفتينّ إلا بقرآن ناطق أو سنة ماضية، فإن لم تفعل هلكت وأهلكت". وعن أبي الحباب محمد بن سواء، وعن إياس بن معاوية، قال: "أدركت أهل البصرة ومفتيهم جابر بن زيد". قال حماد بن زيد: سئل أيوب: هل رأيت جابر بن زيد؟ قال: "نعم، كان لبيباً لبيباً، وجعل يعجب من فقهه". قال أحمد والفلاس والبخاري: مات سنة ٩٣هـ، وقال الواقدي، وابن سعد مات سنة ١٠٣هـ. رحمه الله." انظر:

- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. **تذكرة الحفاظ**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٨م، ج١، ص٥٧ - ٥٨، ترجمة: ٦٧.

ووصفه ابن حبان البستي بأنه: "كان من علماء التابعين بالقرآن وفقهاء أهل البصرة في الدين." انظر:

- البستي، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي. **مشاهير علماء الأمصار**، تحقيق: م. فلايشهمر، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٥٩م، ج١، ص٨٩، ترجمة: ٦٤٦.

العاص، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير، وعلي بن أبي طالب، وهذه الروايات تدور حول مسائل فرعية مما يشترك فيها المسلمون جميعاً. كما أنهم يحتجّون بسيرة الإمام عليّ بن أبي طالب في قتال البغاة من عدم استحلال السبي والغنيمة وبذلك تطفح كتب الإباضية؛ ومن ذلك ما جاء في جواب أبي الحواري إلى أهل حضرموت: "وبلغنا أن عليّ بن أبي طالب قال يوم الجمل: "ألا يُجهز على جريح، ألا يُتبعن مولياً، ولا غنيمة في أموال أهل القبلة، ولا سبي على ذراريهم". فمن كان معه شيء من أموالهم فليرده فهذا الذي جاء به الأثر وعرفناه من قول المسلمين -يعني الإباضية- أنهم على هذا."[1]

ووحدة المرجعية كذلك هي التي جعلت الزيدية لا يشعرون بغضاضة في التوافق مع الشافعية والحنفية والأخذ بما ذهبوا إليه في بعض المسائل. ذكر الإمام أحمد يحيى المرتضى في "المنية والأمل" نقلا عن الحاكم الجشمي (توفي ٤٢٣هـ): "...فالزيدية منسوبون إلى زيد بن علي (ع) لقولهم جميعاً بإمامته، وإن لم يكونوا على مذهبه في مسائل الفروع، وهي تخالف الشافعية والحنفية في ذلك؛ لأنهم إنما نسبوا إلى أبي حنيفة والشافعي لمتابعتهم إياهم في الفروع."[2] "فقد أُثر عن الإمام الناطق بالحق يحيى بن

---

(١) ابن الحواري، الفضل. **جامع الفضل بن الحواري**، مسقط: وزارة التراث القومي، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ج١، ص٨٩.

(٢) وإن كنا نرى أن مبدأ التخريج على أصول الأئمة وأقوالهم يجعل من تلك الأصول مرجعية منافسة لمرجعية القرآن الكريم، وهذا أمر غير مقبول. والتخريج اتجاه تقليد للأئمة يُعتبر من أخطر أنواع التقليد ابتُليت به سائر المذاهب ولم ينجُ منه إلا من رحم الله. وكل ذلك إنما نجم =

الحسين أبو طالب أنه كان يرىٰ أنه إذا لم يوجد نص علىٰ مسألة في مذهب الإمام الهادي يمكن التخريج عليه، فمذهبه في هذه المسألة هو مذهب أبي حنيفة."[1] بل إن بعض رواة المجموع الفقهي والحديثي للإمام زيد من أعلام الحنفية، ومنهم أبو القاسم علي بن محمد بن كاس النخعي القاضي الكوفي، شيخ الحنفية المتوفىٰ سنة ٣٢٤هـ، وكذلك الإمام الحافظ عبيد الله ابن عبد الله بن أحمد الحسكاني القرشي، أبو القاسم الحنفي الحاكم المعروف بابن الحذاء صاحب كتاب شواهد التنزيل.[2] وفوق هذا فإن المتأخرين من علماء الزيدية أخذوا من كتب الحديث عند أهل السنة.

= عن أفكار خاطئة استقرت في أذهانهم، منها: أن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية، ومنها أن القرآن حمّال أوجه إلىٰ غير ذلك من مسلمات خاطئة تسللت إلىٰ العقل المسلم في فترة انفصاله عن مدار القرآن المجيد.

(١) أبو زهرة، **الإمام جعفر الصادق: حياته وعصره آراؤه وفقهه**، مرجع سابق، ص٥٠٤.

ومصداق ذلك ما نجده في كتاب شرح التجريد في فقه الزيدية. وهذا الكتاب في الفقه الهادوي الزيدي، حيث ذكر مؤلفه الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني الحسني ما ذهب إليه أبو حنيفة في مسألة من مسائل الشفعة مكتفياً بذلك، ما يدل علىٰ تبنيه لما ذهب إليه أبو حنيفة. انظر:

- الهاروني، أحمد بن الحسين الحسني. **شرح التجريد في فقه الزيدية**، تحقيق: محمد يحيىٰ عزان وحميد جابر عبيد، صنعاء: مركز التراث والبحوث اليمني، ط١، (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، ج٤، ص٢٦٤.

(٢) السياغي، شرف الدين الحسين بن أحمد بن الحسين الصنعاني. **الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير**، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٠م، ج١، ص١٧ - ٢٤.

وقد أثبت القاضي الصنعاني أن ماورد في المجموع الحديثي يوجد ما يوافقه في كتب الحديث عند أهل السنة.

ولا نقصد هنا إلىٰ القول بحجية هذا التراث المشترك، فالحجية هي للقرآن وحده، ولا التحويم حول فكرة مركزية مذهب أهل السنة والجماعة، وإنما أردنا البرهنة علىٰ أن هذه المساحات المشتركة كانت من صياغة الوعي الكامن بوحدة المرجعية بالرغم من حدة الخلافات.

الخلاصة:

هناك كثير من الثغرات في تراثنا الكلامي والفقهي وفي الأصولين (أصول الفقه وأصول الدين) عند مختلف الطوائف التي عرضنا بعض أقوال أئمتها، لكن من الواضح أيضاً أن الجميع يؤكدون أن إنشاء الأحكام والكشف عنها منحصر بالكتاب الكريم علىٰ نحوٍ أو آخر، وهم يذكرون السنة باعتبار كونها بيانا للقرآن المجيد، لكنهم عند التطبيق يفصلون بينهما، ويتعاملون مع كل منهما وكأنه مصدر تشريع مستقل عن الآخر؛ غير ناظرين إلىٰ أن المُبيِّن لا بد له من الاتصال التام بالمُبيَّن، وإلا لم يكن مُبَيِّناً لذلك الأصل. فكان الأصل والحالة هذه ألا تُعطىٰ صفة إنشاء التشريع والكشف عنه إلا للكتاب الكريم ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]، وتكون السنة آنذاك تابعة له نابعة منه تدور حوله حيث دار، وتُعلم البشرية منهج تطبيقه واتباعه، وتحويل ما جاء به إلىٰ واقع يعيشه الناس. لكن هناك مقولات غثيثة سبقت إلىٰ الأذهان واستقرت فيها في ظروف الصراع السياسي والجدل الكلامي والفقهي والاختلاف، وتحولت إلىٰ مسلّمات مثل: قولهم النصوص متناهية والوقائع غير متناهية، مما جعلهم يطرحون السنة باعتبارها دليلاً مستقلاً بالتشريع، ثم تتابع الأمر؛ فكلما

أعياهم أن يجدوا دليلاً جزئياً من الكتاب أو السنة انتقلوا لاختراع دليل آخر؛ فصار الإجماع والقياس والاستحسان، وسائر المنظومة الأصولية التي بلغت اليوم خمسين دليلاً شرعياً. والتخلص من هذا الارتباك الأصولي (الذي جعل القرآن أصلاً ضمن أصول أخرى يفوقها في الرتبة لا غير) لا يُعد ضرورة من ضرورات الوحدة وحسب، بل هو ضرورة من ضرورات فهم الإسلام منهج حياة يصلح لزماننا وكل زمان، وإلا فإننا سنجد أنفسنا -وهكذا نحن بالفعل- بين فكي ثنائية الماضوية والحداثة، بكل ما يعني ذلك من ارتباك في مقاربة مستجدات الواقع؛ بين مخاصم لا يقوى على التحرر من التبعية للغرب حتى وإن تشدق بذلك، ومهرول خلف الغرب لا يقوى على التفكير في الانعتاق من هذه التبعية.

ومثالاً على ما نقول: نتساءل كيف يمكن مقاربة المستجدات المتعلقة بالديموقراطية وحجية الاستفتاء الشعبي وحجية البرلمان والشورى وحجية هيئة كبار العلماء ومجالس الإفتاء، انطلاقاً من ذلك الارتباك الأصولي؟! فقد تصبح الأدلة ستين إلى سبعين دليلاً، كلٌّ منها يزاحم القرآن بالمناكب على إنتاج وتوليد أحكام يختلف الناس منها ولا يتفقون، ويشقى الناس بها ولا يسعدون، ناسين أو متجاهلين أن الحبل الذي أُمروا أن يعتصموا به ليخرجهم من الظلمات إلى النور هو كتاب الله، وحبله المتين، وصراطه المستقيم.

الفصل السادس:

أفكار ميثاقية للحركات الإسلامية

منهج التغيير:

إذا كان "الإسلاميون" -أو من يرون أن الإسلام يطرح رؤية شاملة للإنسان والكون والحياة- يهدفون إلى تغيير واقع أمتهم، فعليهم أن يستلهموا المحددات المنهجية للتغيير من القرآن الكريم، لا من التراث، ولا من مشاكلة ما هو قائم في واقعنا المعاصر من قوالب مُستجلبة. وأهم هذه المحددات وعمادها، وعنها يتفرع ما سواها:

أولاً: الحاكمية هي حاكمية الكتاب بفهم بشري لا حاكمية إلهية

"الحاكمية الإلهية"[1] مفهوم يمثل جذراً فلسفياً وفكرياً وثقافياً متشعب الفروع، ومتعدد الاتجاهات، تشكل فروعه وعلاقاتها المختلفة دائرة فلسفية وثقافية تتسع أو تضيق، لكنها في سائر الأحوال تتصل اتصالاً وثيقاً بالنسْق المعرفي الإسلامي الذي ينتمي المفهوم إليه. فيتصل المفهوم بمصادر معرفة النسق ونظرية معرفتها وفلسفتها ومقاصدها، وإطار النسق المرجعي،

---

(١) الحاكمية: لغة مصدر صناعي صنع من اسم الفاعل "حاكم" المشتق بدوره من "الحُكم" وهو المنع، وقد ورد لفظ "الحكم" في القرآن مائتي مرة أو يزيد، كما ورد في كثير من الأحاديث. وله في "أصول الفقه" مباحث خاصة تعد أهم مقدمات الأصول، وهو كذلك أهم ما يسعى الفقيه للوصول إليه، ويندرج في مباحث المنطق كذلك، أما الحاكمية بصيغة "المصدر الصناعي" فلم يرد فيها شيء مما ذكرنا، وقد شاع استعماله مؤخَرا للدلالة على السلطة أو لتضمينه معناها باعتبار الحكم بمعنى "السلطة".

وواقعه التاريخي إن كان له تجسيد في التاريخ. ومن الصعب أن لا يكون لمفهوم يتخذ شكل المفهوم حقيقةٌ ومعنى، خبرٌ أو تجسدٌ في التاريخ. كذلك لا بد من تتبع آثار المفهوم ونتائجه، ثم مصادر بنائه وموارده، في مختلف جوانب الحياة الفكرية والثقافية. وتكاد بعض المفاهيم الإسلامية تمثِّل في حد ذاتها ما يمكن تسميته بتخصص دقيق في لغة العصر التعليمية، بحيث لو أريد تدريسه وشرحه وتعاليمه بالمستوى الذي ذكرنا لاقتضى ذلك عشرات الساعات الدراسية وربما مئات منها، خاصةً إذا كان هذا المفهوم في مستوى مفهوم "الحاكمية الإلهية" في المنظور الإسلامي.

وليتبين صدق هذه الدعوى أشير إلى شبكة المصطلحات أو المفاهيم الفرعية التي يستدعيها مفهوم "الحاكمية الإلهية" عند النظر فيه ومحاولة تحليله، والتي يعتمد عليها في تركيبه، ولا بد من توضيح نفسه ضمنها؛ إذ من الصعب إن لم يكن من المتعذر، أن يُلم بمفهوم الحاكمية الإلهية دون فهم تلك الشبكة من المفاهيم الإسلامية والمصطلحات. ومن هذه المفاهيم: مفهوم الدين، ومفهوم العبادة، ومفهوم الحكم بمعانيه المختلفة سواء أكان شرعياً أو تشريعياً أو عرفياً، ومفهوم الألوهية والخلق والعبودية والدنيا والآخرة، والخطاب، والحلال والحرام، والمطلق والنسبي، والعام والخاص، والشرائع، ووحدة الدين، والأرض، وغير ذلك من أمور تتعذر الإحاطة بجوانب المفهوم المختلفة دون الإلمام بها وتصنيفها. فبقطع النظر عن تفاوت طبيعة ومستويات تلك المصطلحات والمفاهيم المحيطة بالمفهوم الأصلي موضوع الدراسة والتحليل، لا يمكن

الإلمام بحقيقته وفهمه دون إلمام بها بأي مستوى من مستويات الإلمام التي يقتضيها فهم ذلك المفهوم ودراسته.[1]

وكثيراً ما تخطئ جمهرة الكاتبين في استعمال المفاهيم بمجرد الربط بين الجذر اللغوي الذي يمثل عنوان المفهوم وبين بعض أنواع الاستعمال، فيشيع بعض ما يمكن أن نعتبره "وعياً كاذباً" على المفهوم عند إمعان النظر في تلك المفاهيم، وما هو بوعي في حقيقته. ومفهوم "الحاكمية الإلهية"

---

(١) ليس من السهل إعطاء تعريفات لغوية واصطلاحية لكل هذه المفاهيم؛ لأن ذلك قد يحتاج إلى بحث مستقل خاص بذلك، ولذلك فسنكتفي بالإحالة على المصادر المناسبة التي يستطيع الباحث الرجوع إليها لاستفادة تلك التعريفات منها: أما مفهوم "الدين" فقد عرفه المودودي مع مفاهيم "العبادة والإله والرب" في كتابه "المصطلحات الأربعة"، كما عرفه محمد بدر في كتابه "تاريخ النظم القانونية والاجتماعية" تعريفاً متميزاً. وأما مفهوم "الحكم" بأنواعه فقد أورد الفخر الرازي تعريفاته لغةً واصطلاحاً، وأورد أهم الاختلافات بين العلماء في تلك التعريفات. وقد استكملنا بتعليقاتنا بهوامش المحصول ما قد يكون الإمام قد تساهل فيه أو تعجل. فانظر ذلك كله في:

- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **المحصول في علم الأصول**، تحقيق : طه جابر فياض العلواني، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٠٠هـ، ج٢، ص٦٣٣.

وكذلك "الحلال والحرام" ، "العام والخاص" وأما مفاهيم "الألوهية والعبودية والخلق والدنيا والآخرة ووحدة الدين والأرض" فيمكن الاطلاع عليها، ومعرفة المراد بها في بحثنا في "المقاصد والقيم القرآنية العليا الحاكمة" فالدين -كله- لله والدين موحد في الإسلام "إن الدين عند الله الإسلام" ومهما اختلف الناس فهو عند الله تعالى واحد هو: الإسلام، الذي جاء به إبراهيم وسائر الأنبياء من بعده، واكتملت على يد نبينا محمد ﷺ، فالعقيدة واحدة، والغايات والمقاصد واحدة، وإن اختلفت وتعددت الشرائع وتنوعت، في بعض تفاصيلها. و"المطلق والنسبي" مفهومان فلسفيان، وتعنى المعاجم والكتب الفلسفية بتعريف كل منهما وبيان ما يصدق عليه.

خلال العقود القليلة الماضية جرىٰ تداوله بأشكال مختلفة من مدارس فكرية متنوعة بذلك الشكل الذي ألمحنا إليه. فبعضهم تناوله كما يتناول الشعر، بحيث اكتفىٰ حين تناوله بتحليله ثم تركيبه ليكشف عن معناه الإسلامي، وبعضهم تناوله بكونه واحداً من أهم مقاصد الشريعة يمكن أن يعدّه أصلاً يفرع عليه أحكاماً وفروعاً، إلىٰ غير ذلك من أنواع التناول التي لم تزد المفهوم إلا غموضاً. وقد حاولنا أن نخرج هذا المفهوم من تلك الدوائر أو الدروب الضيقة. وهذه الدراسة ستعمل علىٰ التنبيه إلىٰ أهم ما أحاط ويحيط بهذا المفهوم، وتقديم التصور المناسب له، فإن الاضطراب والارتباك في تناول هذا المفهوم من مختلف المدارس ظل سائداً في هذه الدراسات خاصةً بعد أن دخل ميدان التراجم بين فئات الأمة المتصارعة.

ولكي لا نسقط في وهم الحسم بقول الكلمة الأخيرة في هذا المفهوم الخطير، فإننا نود أن ننبه إلىٰ بعض المعالم التي تعدّ ملاحظتها والوقوف عليها ضرورية لفهمه، فإن لم يكن ذلك، فإنه يكون مساعداً للوصول إلىٰ نوع من الدقة والتحديد في مقاربته.

١- نجد من المناسب أن ننبِّه إلىٰ دعوة إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أبي الأنبياء، فقد خاطبه الله جَلَّ وَعَلَا قائلاً: ﴿ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٢٤]. فهناك إذن إمامة بجعل جاعل هو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وهناك ظلم وعدل كقيم لا بدّ أن تُعرف، وظالم لنفسه من البشر، ومقتصد، وسابق بالخيرات. والإمامة في هذه الآية الكريمة تأخذ شكل عهد إلهي بين الله جَلَّ وَعَلَا والإنسان؛ عهد لا يناله الظالمون، ولا

يقتربون منه، ولا ينبغي لأحد أن يقرّبهم منه بحال، فضلاً عن أن يمكّنهم منه. وهنا تبرز قيمة العدل إزاء الظلم بوصفها الهدف الأول -بعد التوحيد- للأنبياء، ولِمَن يقومون في الناس بالإصلاح مقام الأنبياء من بعدهم. وبذا تبرز جملة من المصطلحات والمفاهيم الفرعية: إمامة قائمة على جعل إلهي، وعهد إلهي، وظلم وظالمون يقابله عدل وعادلون، إلى غير ذلك. ويفتح هذا الخطاب من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إلى أبي الأنبياء إبراهيم نافذة على أولئك الذين جعلهم الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ أئمة يهدون بأمره من الأنبياء والمرسلين، الذين أُمرنا بالإيمان بهم، والاقتداء بهداهم ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا ۖ وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ [السجدة: ٢٤]، ﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [الفرقان: ٧٤]، ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ۖ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ ۗ قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: ٩٠].

٢- تبدو في عملية الإمامة وارتباطها بالجعل الإلهي فكرة الاصطفاء الإلهي. فهذه الفكرة ينبغي أن تلاحَظ مع عملية الجعل والاختيار والاصطفاء الفردي ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ ۚ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [الحج: ٧٥]. وهذا الاصطفاء مرتبط بمواصفات محدّدة لتُفهم بها عملية اصطفاء الله تعالى لشعوب وأمم ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣]، وعملية الاصطفاء الإلهي لأفراد يكونون أنبياءَ ورسلاً وأقواماً يختارون ليكونوا ميدان نشاط هؤلاء الأنبياء والرسل، وميدان قيادتهم، وميدان هدايتهم. هو أمر لا بدّ من ملاحظته ونحن نتحدث عن "**الحاكمية الإلهية**"، وهو اصطفاء لأداء مهام استخلافية محدّدة.

٣- لا بدّ لنا من أن نرجع قليلاً إلىٰ الوراء للنظر في تاريخ النُّظم القانونية والتشريعية والاجتماعية التي عرفتها البشرية في مختلف عصورها؛ لنتبيّن وجود نُظم قامت علىٰ أساس "حكم إلهي" أو "حاكمية إلهية" بشكل من الأشكال، نُظم كثيرة عرفها السومريون والأكّاديون، وعرف بعضها البابليون، وكذا الفراعنة وغيرهم من أبناء الحضارات القديمة، كما نجد نُظماً كانت تحكم باسم الشعب؛ شعب المدينة، أو القبيلة، أو سوىٰ ذلك. وإذا نظرنا في ذلك التاريخ ورأينا ولاحظنا مسيرة ما يقابله، فإن ذلك يساعد كثيراً علىٰ الوعي بطبيعة فكرة الحاكمية بإطلاق. فكثير من النُّظم والقوانين القديمة نسبت إلىٰ "الدين" بشكل من الأشكال، فكانت بعض نُظم الحضارات القديمة تصدر عن الكهنة، وكان بعض آخر يصدر عن الملوك أو القادة. فما يصدر عن الكهنة يُعَدّ من وحي الآلهة، أو "ظل الإله في الأرض"، ويعطي هذا النوع من القواعد أو القوانين أو الأوامر سلطة إلهية، أو قوة في هذا المجال. وفي مقابل ذلك عرفت بعض الشعوب القديمة، ولا سيما شعب روما، فكرة اعتبار التشريع أو القاعدة التشريعية عملاً إنسانياً يصدر عن الإنسان نفسه، ولا يصدر عن الآلهة، وبذلك عبّر هذا الشعب عن رغبته في فصل الدين عن القانون في روما، فصلاً لا يزال يَعُدّه كثير من فقهاء القانون من أهم الخصائص التي تميّز القانون الروماني من أغلب النُّظم القانونية القديمة.

وقد ردّ بعض مؤرخي النُّظم القانونية والاجتماعية الدور الأول في اتخاذ الملكية نظاماً عاماً في حضارة بلاد ما بين النهرين القديمة إلىٰ الدين،

وكانت المدن السومرية تحكم في الأصل حكماً دينياً، إلىٰ جانب الحاكم المدني الذي يُعَدّ خليفة الإله في الأرض، فهو الكاهن الأكبر في المملكة، وهذا يعني وجود ما يشبه التوحيد بين السلطتين: الزمنية والدينية لديهم. وكانت الأحكام تنفّذ باسم الإله في تلك الحضارة القديمة، بل إن اختيار الملك نفسه كان يُنسب -في تلك الحضارة- إلىٰ الإله، فكان الإله هو الذي يختار الملك بنحو من الأنحاء.

أمّا في عهد الملوك الأكّاديين فقد برزت فكرة الحكومة العالمية ووصف الملك الأكبر بأنه ملك جبهات العالم الأربع، ثم عَدَّ الملك نفسه واحداً من الآلهة، مسؤولاً عن تنفيذ إرادة مجموع الآلهة في الأرض؛ إذ يعبّر عن إرادة الآلهة، ولا يعمل إلا بوحي منها، وهو مسؤول أمام الآلهة عن أخطاء رعاياها وانحرافاتهم، وبذلك يفرض علىٰ رعايا الآلهة طاعة مطلقة في الغالب.

وأمّا في دولة الحيثيين في بلاد ما بين النهرين فقد تغيّر الحال قليلاً عمّا كان عليه في الملكيات الكبيرة ذات القانون الإلهي في مصر أو بابل، ليصبح الـمُلك قائماً علىٰ دعائم القوة فقط، ولتصبح شرعية وجود الملك وطاعته قائمةً علىٰ كونه قوياً منتصراً قادراً علىٰ تحقيق الانتصار علىٰ سواه. وفيما يخص الناحية الدينية فالملك لا يُعَدّ إلهاً ولا قائماً مقام الإله في هذه الدولة، لكنّه يُعَدّ مزوداً بمدد إلهي ما دام قادراً علىٰ الانتصار، ويمكن أن يدخل بعد موته في عداد الآلهة، ويعامل بوصفه واحداً منهم بعد ذلك، أو يُعَدّ وسيطاً بين الآلهة والناس كما كان عليه الحال عند البابليين، وتُعَدّ أحلامه ومناماته وتفاؤله وتشاؤمه وسيلةً من الوسائل التي تعبّر عن صلته بالآلهة.

ولعلّ أهم الشعوب التي يجب التذكير بتراثها -في مجال الحاكمية الإلهية- العبرانيون ثم بنو إسرائيل. والعبرانيون مصطلح أشمل وأعم من مصطلح بني إسرائيل؛ فهو في أرجح أقوال المؤرخين يتناول كل أولئك الذين عبروا الفرات باتجاه فلسطين وغيرها، واستقر بعضهم في فلسطين، واختلط بالساميين، واعتنق عقائدهم، وذهب بعضهم إلىٰ مصر وأقام فيها. فالعبرانيون أو العبريون منهم مصريون، ومنهم ساميون قدموا من العراق، تاركين بلاد ما بين النهرين، إلىٰ فلسطين، وإلىٰ مصر في المقام الأول، أو إلىٰ مناطق مجاورة بالنسبة إلىٰ بعضهم.

وقد قضىٰ العبرانيون مدّة طويلة في تنقل، وفي حالة أشبه ما تكون بحالة البداوة يضربون في الأرض سعياً في ابتغاء الكلأ، ويميلون إلىٰ الاستقرار عندما يجدون سبله ووسائله والمياه المساعدة علىٰ ذلك. وقد كانوا في تلك المرحلة قبائل؛ تتكون القبيلة من مجموعة من الأُسر التي تَعُدّ نفسها واحدة من حيث الأصل.

والرابطة الأساسية في هذا النوع من النُّظم القبلية هي رابطة الدم، التي قد تكون في بادئ الأمر -في حال صغر القبيلة- حقيقيةً، ولكن بعد أن تتداخل في كيان القبيلة عناصر أخرىٰ تقتضي القبيلة انخراطها في سلطتها، وترتضي هي ذلك، يصبح هناك شيء أوسع من رابطة الدم بين هؤلاء الذين يكونون القبيلة المختلطة. والمرجع في حكم القبيلة؛ سواء في أعراف العرب، أو في أعراف غيرهم ممن عاشوا حياة بداوة هو شيخ القبيلة، فهو الحاكم فيهم، وهو صاحب السلطة المطاع من القبيلة بإرادتها

ورضاها. أمّا العبرانيون فكان لديهم شيوخ لقبائلهم، لكنّ اللافت للنظر أن كثيراً من هؤلاء الشيوخ كانوا يلقبون بالنصوص، فيقال نصي، أو فلان "نص" يراد به شيخ أو رئيس لقبيلة على أساس أنه قد اختير من نواصي القوم وأشرفهم، فهو نص أو نصي بوصفه مختاراً من النواصي أو من الرؤوس والأشراف.[1]

بقيت قبائل العبريين في بلاد كنعان "فلسطين"، واختلطت بالساميين من أهل الجنوب، واعتنقت عقائدهم، ثم هاجر إسرائيل وبنوه إلى مصر حيث كان يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ قد سبقهم إليها إثر كيد إخوته له، ثم أصبح وزيراً لفرعون فيها. ويختلف المؤرخون في تحديد تاريخ هذه الهجرة، وإن كان بعضهم يميل إلى تحديدها بالقرن الثامن عشر قبل الميلاد. وقد أقام بنو إسرائيل في شرق الدلتا بمصر رعاةً أول الأمر، ثم زُرّاعاً مستقرين استقراراً امتد في الزمان عدّة قرون. وإذا تجاوزنا هذه المصادر التي تقوم على نوع من الافتراضات، وحاولنا أن نجد ما يمكن الاعتماد عليه، وقعت أيدينا على نصوص العهد القديم التي حدّدت الزمن بين وصول إبراهيم وهجرة إسرائيل وبنيه بما يزيد على قرنين، فورد قوله: "كان عمر إبراهيم خمسة وسبعين عاماً عندما ترك حرّان إلى فلسطين، وبعد خمس وعشرين سنة وُلد إسحاق؛"[2] "وعندما كان عمر إسحاق ستين عاماً وُلد له

---

(١) انظر: بدر، محمد عبد المنعم. **تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية**، القاهر: الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية، ١٩٧٠.

(٢) الكتاب المقدس. **العهد القديم**، بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ط١، ١٩٩٥م، سفر التكوين: ٤/ ١٢.

يعقوب،"[1] وأن يعقوب قد وصل إلىٰ مصر وعمره ١٣٠ سنة.[2] وحين شاءت حكمة الله جَلَّوَعَلَا اصطفاء بني إسرائيل وإخراجهم من حالة الشتات والقبلية والتشرذم ليكونوا قوماً، وليحملوا التوراة، أُذِن بخروجهم من مصر، واختار لهم موسىٰ كليمه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ليقوم بهذه المهمة، وليؤدّي هذه الرسالة، وليوحّد قبائل بني إسرائيل، ويجعل منها شعباً، ويجعل منها قوماً، ويوجِد بينهم رابطة عقيدة ودين.

كان لا بدّ لتوحيد القبائل والأسباط الإسرائيلية وجعلها شعباً واحداً من كثير من الجهد الذي بذله موسىٰ وأخوه هارون منذ الخروج ببني إسرائيل من مصر ومجاوزته بهم البحر. وكان من أبرز الوسائل التي اتُّبعت في توحيد هذه القبائل وتحويلها إلىٰ شعبٍ الالتفافُ الذي صاروا إليه حول موسىٰ بوصفه رسولاً إلىٰ بني إسرائيل، فهذا الالتفاف جعل جميع الملتفين حوله، المتقبلين لرسالته جزءاً من شعب الله، وجعل الأرض المقدسة التي بارك فيها وأخرجهم إليها أرض مملكة الله، فمن أراد أن يكون ضمن شعب الله وينضم إلىٰ مملكة الله من بني إسرائيل، فليس عليه إلا أن يتقبّل "حاكمية الله" المباشرة، وأن يتقبّل فكرة الإيمان بموسىٰ وأخيه هارون نبيينِ مرسلينِ من الله، يحملان إلىٰ الشعب رسائله وكلماته، وأن يتقبّل الخروج إلىٰ الأرض المقدسة، والإقامة فيها، والارتباط بها، وأن يتقبّل ما ورد في التوراة، وما ورد في الألواح التي جاء بها موسىٰ من ربه.

---

(١) المرجع السابق، سفر التكوين: ٢٥/ ٢٦.

(٢) المرجع السابق، سفر التكوين: ٩/ ٤٧.

وقد ارتبط ذلك بأن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ قد استجاب لكل ما كان ذلك الشعب يطلبه من عطاء إلهي؛ فحينما طلبوا الماء فجّره لهم، وحينما طلبوا طعاماً معيّناً هيّأه لهم، وأنزل عليهم المنّ والسلوىٰ ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ [البقرة: ٦٠]، وربط بين العطاء الإلهي المعجز والخوارق الحسية التي أُعطيها موسىٰ والعقوبات الصارمة، والتشديد في وجوب المتابعة منهم حين يرفضون طاعة الله جَلَّوَعَلَا ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا ٱلْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٌ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُۥ وَاقِعٌۢ بِهِمْ خُذُواْ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ﴾ [الأعراف: ١٧١]. فإذا رفضوا أخذ ما أوتوا جاءتهم مثل هذه الخوارق لينسجم ذلك العطاء الإلهي المباشر مع تلك العقوبات الصارمة التي تشير إلىٰ أن هذا الشعب -وقد أُعطىٰ ما أُعطيه، واستجاب الله تَبَارَكَوَتَعَالَىٰ لكل ما طلبه، وأراه من خوارق آياته ما أراه- لم يبقَ أمامه إلّا الخضوع والاستسلام والطاعة المطلقة للإله جَلَّوَعَلَا. ومع ذلك، فقد كان بنو إسرائيل كثيري التمرد، وكثيري الخروج علىٰ هذه الحاكمية الإلهية المباشرة، ويكفي أن نشير إلىٰ حادثة ردّتهم الجماعية؛ فما إن غادرهم موسىٰ حتىٰ ارتدوا وعبدوا العجل، بالرغم من وجود أخيه هارون بينهم، فكانت ردّة جماعية من هذا الشعب المختار عن تأليه الله وعبادته والخضوع لحاكميته، بل كانوا كثيراً ما يثورون علىٰ موسىٰ عَلَيْهِٱلسَّلَامُ ويلومونه علىٰ إخراجه إيّاهم من أرض مصر، وحرمانهم من الأطعمة المصرية. وقد ورد في سفر الخروج جملة من الإصحاحات تشير إلىٰ هذا الأمر.[1] ففي سفر الخروج يؤكّد الأصحَاحُ

(١) المرجع السابق، سفر الخروج: ٣٢/ ٩، ٣٣/ ٣، ٥.

الثَّانِي وَالثَّلاَثُونَ قول هارون عَلَيْهِ السَّلَامُ لأخيه موسى: " أَنْتَ تَعْرِفُ الشَّعْبَ أَنَّهُ فِي شَرّ ".

وقد حدثت لهم كثير من الأمور، وتعرّضوا لجملة من الأحداث المتسارعة، ولا سيما بعد وفاة موسى وأخيه هارون عَلَيْهِمَا السَّلَامُ؛ إذ تفرّقت كلمتهم من جديد، واختلّت نُظمهم، وانحلّت أواصر التضامن فيما بينهم، وانصهر بعضهم في شعوب مجاورة، وتأثّر بعضٌ آخرُ بتلك الشعوب المجاورة حتى عبدوا الأصنام حسبما ذكر العهد القديم في كتاب "القضاة". وفي تلك المرحلة انتشرت بينهم الفتن والشدائد، وكلما قام فيهم نبي لدعوتهم إلى الوحدة والتكاتف من جديد أصابه منهم ما أصابه، فقتلوا الكثير من أنبيائهم، وتمردوا على سلطانهم، وارتضوا لأنفسهم تلك الحالة السيئة التي كان الله قد أنقذهم وأخرجهم منها، فمروا بجملة من العهود، منها العهد الذي عُرف بـ"حكم القضاة"، ثم العهد الذي عُرف بعهد الملوك.

وقد بعث الله لهم في مرحلة من المراحل داود وسليمان عَلَيْهِمَا السَّلَامُ بوصفهما خليفتين ﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾ [ص: ٢٦]. فانتقل الأمر من مرحلة **"الحاكمية الإلهية"** المباشرة إلى حاكمية استخلاف أنبياء ومرسلين يحكمون ذلك الشعب بشريعة الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى، وبما جاء في التوراة بوصفهم رسلاً مستخلفين عن الله. ولم تقف عمليات تمردهم وانحرافهم في إطار ذلك الأمر، بل طلبوا من الله أن يجعل

لهم ملوكاً مثل غيرهم من الناس، تأثّراً بمجاوريهم، ورغبةً منهم في محاكاتهم، ولا سيما أنهم حاكوا أولئك الأقوام الذين جاوروهم -في بعض الفترات والمراحل- في عبادتهم الأصنام، فكيف لا يوافقونهم في هذا؟، وقد أشار الله تعالىٰ إلىٰ هذا الأمر في كتابه المجيد: ﴿إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَّهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا﴾ [البقرة: ٢٤٦]، فجعل الله لهم طالوت ملكاً: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ﴾ [البقرة: ٢٤٦-٢٤٧].

نستطيع القول إن بني إسرائيل قد عرفوا "الحاكمية الإلهية" علىٰ نحوٍ فيه كثير من التحديد؛ إذ يوجد كتاب سماوي أُنزل، وكذلك ألواح مكتوبة نصاً (زعموا أنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد خطها بإصبعه)، وقد أمروا وكلفوا بتطبيقها، ويوجد أيضاً أنبياء مرسلون يقومون علىٰ عملية التبليغ والتوسط بينهم وبين الله جَلَّ وَعَلَا، ولكنّهم جميعاً يشتركون في ملاحظة خوارق العطاء، وتلك المكرمات الإلهية المباشرة، ويشتركون -في الوقت نفسه- في ملاحظة العقاب الشديد عندما يقع انحراف عن تطبيق التوراة أو تطبيق الشريعة. ولـمّا جاء العهد الملكي وعهد الاستخلاف استقام لهم الأمر قليلاً في عهد داود ثم في عهد سليمان، ولكن ما إن توفي الأخير حتىٰ حاق بالقوم ما أنذرهم به الله من أن انحرافهم سوف يسرع بهلاكهم. وهكذا احتل الآشوريون عاصمة إحدىٰ المملكتين: إسرائيل (سنة ٧٢١ ق. م) وضموها إلىٰ إمبراطوريتهم، واستولىٰ نبوخذ نصر علىٰ مملكة يهوذا ودمّر المعبد (سنة

٥٨٧ ق. م)، وأخذ أهلها رقيقاً إلىٰ بابل لتبدأ مرحلة جديدة تحفل بكل تلك القرون المتطاولة التي انصهر فيها بنو إسرائيل في كل شعوب الأرض، ودخلوا في كل الأديان المشركة والموحدة، واعتنقوا مختلف النِّحل، ليعودوا اليوم يتحدثون عن أرض الميعاد، وعن إقامة مملكة إسرائيل، وإقامة الهيكل، والعودة إلىٰ ما كان عليه الآباء بناءً علىٰ ما زعموا أنه كان وعداً إلهياً قُطع لهم بأن يرثوا هذه الأرض المقدسة (وما ورّثهم ذاك أُمٌّ ولا أبُ).

ثانياً: الحاكمية الإلهية في التصور الإسرائيلي والنصراني

١ - الحاكمية الإلهية في التصور الإسرائيلي:

يمكن أن نحدّد أهم المبادئ الأساسية "**للحاكمية الإلهية**" كما هي في التصور الإسرائيلي:

المبدأ الأول: إن الله قد اختار شعبه من بني إسرائيل، واختار أن يكون هو الحاكم المباشر لهذا الشعب، وأن يكون من بين أبناء هذا الشعب أنبياء ورسل يتصلون به، ويأخذون منه تعاليمه ليبلّغوها الشعب، وهي تلك التعاليم التي اشتملت عليها الأسفار الأولىٰ من العهد القديم، ولا سيما سفرا "الخروج والتثنية" بوصف تلك الأسفار كلام الله المباشر للشعب، وقدّم جَلَّوَعَلَا علىٰ لوحين الوصايا العشر التي كتبها بنفسه وخطها بإصبعه كما تقول بعض نصوص التوراة في سفر "**التثنية**" ليقدّمها رسوله موسىٰ عَلَيْهِٱلسَّلَامُ إلىٰ شعبه المختار من أجل تنفيذها وتطبيقها. إن هذا القانون الذي جاء إنما هو قانون الله وكلامه، وإنه لا يمكن لأحد من الناس، بمَن فيهم الأنبياء والمرسلون الذين حملوا الرسالة منه إلىٰ الشعب، أن يتدخل في كلام

الله بالتغيير، أو الإضافة، أو النقض، أو التأويل، فليس لأحد غير الله جَلَّوَعَلَا رسولاً كان، أو نبياً، أو حاكماً، أو حَبراً، أو ربيّاً أن ينسخ شيئاً من كلام التوراة، أو يبدّله، أو يضيف إليه شيئاً.

المبدأ الثاني: إن هذه الحاكمية أو هذا الاختيار يجعل شعب إسرائيل أقرب الشعوب إلىٰ الله تعالىٰ، بل يجعلهم أبناء الله وأحباءه، وأنه ليس لأحد من العالمين مكانة مثل مكانتهم، وهذا يعطيهم صفة خاصة تجعل منهم شعب الله تَبَارَكَوَتَعَالَىٰ، ويعطي أرضهم مكانة القداسة بحكم تقديس الله جَلَّوَعَلَا لهم. وقد كانت الحاكمية بهذا الفهم وبهذه الطريقة واضحة مفهومة لديهم قبل أن ينتقلوا إلىٰ مرحلة "القضاة"، ثم مرحلة "الخلفاء"، ثم "الملوك الأنبياء" أو "الخلفاء الملوك" كما هو الحال بالنسبة إلىٰ نبي الله سليمان. لذا، يمكن القول إن هذا المفهوم يتضح أكثر ما يتضح في تاريخ بني إسرائيل، وفيما كانوا عليه بالصورة التي أشرنا إليها، وإن مفهوم "الحاكمية الإلهية" في النظام الديني اليهودي قائم علىٰ تعامل إلهي مباشر مع قوم معينين هم بنو إسرائيل، أعطاهم من العطاء كل ما يريدون وتشتهيه أنفسهم، وقابل هذا العطاء الخارق -في الوقت نفسه- بعقاب خارق أيضاً عند الانحراف والمعصية. فالعلاقة بين الله تَبَارَكَوَتَعَالَىٰ وشعبه المختار هي علاقة عهد مباشر، ولذلك سميت التوراة بالعهد؛ سواء قلنا العهد الجديد أو القديم، فهو عهد بينهم وبين الله، أو هكذا تُصوره النصوص التي أشرنا إليها.

وبمتابعة هذا نستطيع أن ننتقل إلىٰ مؤشر آخر مهم، هو أن اليهود -بعد كل تلك المراحل- كانوا حريصين الحرص كله علىٰ أن يُخفّف الله تَبَارَكَوَتَعَالَىٰ

عليهم في المجال التشريعي، فكأنّهم بعدما تدرّجوا من "الحاكمية الإلهية المباشرة" إلىٰ "حاكمية الاستخلاف النبوي"، ثم "حاكمية الملوك الأنبياء"، ثم "حاكمية الملوك العاديين"، بدأوا يحاولون الظفر بهذا التخفيف بعدما رأوا أن كثرة انحرافاتهم مردّها الشدة التي جوبهوا بها من الباري جَلَّوَعَلَا، ومن الشريعة التي اشتملت عليها التوراة، فطلبوا من الله أن يُخفّف عليهم التكاليف، ويدفع عنهم العقوبات، ويغيّر من اتجاهات التكليف التي مثّلت قسراً وضغطاً وتشديداً وإصراً وأغلالاً؛ لتقييد قوم كان من غير الممكن تقييدهم بشيء، من دون استعمال هذه الأساليب، فسألوا الله التخفيف.

وتسجل سورة الأعراف ما جاء بعد عملية الردّة الجماعية التي سقط فيها بنو إسرائيل: ﴿ وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ سَبۡعِينَ رَجُلٗا لِّمِيقَٰتِنَاۖ فَلَمَّآ أَخَذَتۡهُمُ ٱلرَّجۡفَةُ قَالَ رَبِّ لَوۡ شِئۡتَ أَهۡلَكۡتَهُم مِّن قَبۡلُ وَإِيَّٰيَۖ أَتُهۡلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآۖ إِنۡ هِيَ إِلَّا فِتۡنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهۡدِي مَن تَشَآءُۖ أَنتَ وَلِيُّنَا فَٱغۡفِرۡ لَنَا وَٱرۡحَمۡنَاۖ وَأَنتَ خَيۡرُ ٱلۡغَٰفِرِينَ ﴿١٥٥﴾ ۞ وَٱكۡتُبۡ لَنَا فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنۡيَا حَسَنَةٗ وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِنَّا هُدۡنَآ إِلَيۡكَۚ قَالَ عَذَابِيٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنۡ أَشَآءُۖ وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖۚ فَسَأَكۡتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِنَا يُؤۡمِنُونَ ﴿١٥٦﴾ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلۡأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكۡتُوبًا عِندَهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ يَأۡمُرُهُم بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَىٰهُمۡ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴾ [الأعراف: ١٥٥-١٥٧]؛ إذ توضح لنا هذه الآيات الكريمة والآية التي خُتمت بها: "قل يا أيها الناس إني رسول الله..." كيف كانت أمنية موسىٰ عَلَيۡهِٱلسَّلَامُ وقومه أن

تُخفّف عنهم الشريعة ليمكنهم احتمالها وتنفيذها وتطبيقها، ولكنّ حكمة الله قد اقتضت أن يجعل التخفيف خصيصة الشريعة الخاتمة والرسالة العالمية الأخيرة، لا خصيصة الشعب الذي طالما تمرد وانحرف ورفض كل أنواع الالتزام بتلك الشريعة التي أُنزلت عليه، والتي كانت سبب وحدته ولـمّه من الشتات وإخراجه من ذل العبودية، ولكنّ ذلك الشعب لم يرَ نعمة الله جَلَّ وَعَلَا عليه، ولم يرعَ حق الله عليه في ذلك كله.

يتضح مما تقدم بعض آثار مفهوم "الحاكمية الإلهية" في العقل اليهودي؛ إذ انعكس المفهوم وظلاله على كل جوانب الحياة لديهم، فأثّر في رؤيتهم الكلية وتصورهم للإنسان، والشريعة، والكون، والحياة، والعبودية، والألوهية، والنظام العام؛ فكل هذه الأمور تأثّرت بمفاهيم "الحاكمية الإلهية" عندهم.

٢- الحاكمية الإلهية في النصرانية:

ثم أصبحت الحاجة ملحّة إلى مجيء رسول آخر ورسالة أخرى تقوم بعملية التصحيح وتقويم تلك الآثار التي نجمت عن تأثّر العقل اليهودي بكل تلك المنظومة المفاهيمية التي جعلته على تلك الحالة من الاضطراب: اضطراب العلاقة بالله، واضطراب العلاقة بالكون، واضطراب العلاقة بنفسه، واضطراب العلاقة بأنبيائه، واضطراب العلاقة بجيرانه، فكان أن أرسل الله جَلَّ وَعَلَا عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ليهدي -كما قال- "الخراف الضالة من بني إسرائيل"، وليصدق الذي بين يديه فيقوم بعملية استرجاع له، وتمحيص ونقد، وتمييز للصحيح منه عن الفاسد، فكان ابن مريم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وقد أُرسل

إلىٰ بني إسرائيل مصدقاً لما بين يديه من التوراة، وليحل لهم بعض الذي حُرّم عليهم، وليبشّر الناس كافة بالبشرىٰ العالمية الشاملة بمجيء النبي الخاتم بشريعة التخفيف والرحمة، وقد أقر المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ما جاء في التوراة، بقوله: "لاَ تَظُنُّوا أَنِّي جِئْتُ لأَنْقُضَ النَّـامُوسَ أَوِ الأَنْبِيَاءَ. مَا جِئْتُ لأَنْقُضَ بَلْ لأُكَمِّلَ." "فَإِنِّـي الْحَقَّ أَقُولُ لَكُـمْ: إِلَىٰ أَنْ تَزُولَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ لاَ يَزُولُ حَرْفٌ وَاحِدٌ أَوْ نُقْطَةٌ وَاحِدَةٌ مِنَ النَّامُوسِ حَتَّىٰ يَكُونَ الْكُلُّ."(١)

ولكنّ هذا التأكيد من السيد المسيح علىٰ أنه ما جاء إلا ليجمع الكلمة من جديد علىٰ التوراة، وليعلّمهم كيف يطبقونها بصدق وحق، وردت فيه إصحاحات كثيرة من الأناجيل، مثل: إنجيل متىٰ (٤/ ٤)، وما ورد فيه (٢٢/ ٤٧ إلىٰ ٤٠)، وكذلك بعض ما جاء في إنجيل لوقا (١٦/ ١٧) وغيرهما، وهي تشير إشارة واضحة إلىٰ سعي السيد المسيح إلىٰ تعزيز سلطان التوراة، والدعوة إلىٰ الالتزام بها فيما جاء به، وتعليم الناس كيفية تطبيقها بشكل صادق بقطع النظر عن الظروف التي قد تحول بينه وبين تحقيق كثير من تعاليمها، مؤكّداً -في الوقت نفسه- أنهم قد أساءوا فهم نصوص التوراة، وتمسكوا بحرفيتها، وتجاهلوا -أو تناسوا- روحها؛ فهو يحاول -فيما جاء به- أن يعيد إلىٰ عقولهم وقلوبهم فهم التوراة روحاً ونصاً، وليس نصاً فحسب، ولذلك فإنهم حينما كانوا يثيرون أو يناقشون معه بعض الأمور ذات المعنىٰ القريب من هذا المفهوم، كثيراً ما يحاول أن

(١) الكتاب المقدس. **العهد الجديد**، بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ط١، ١٩٩٣م، إنجيل متّىٰ: الإصحاح الخامس.

يضرب لهم الأمثال، ويصرفهم إلىٰ جوهر الأمر وروحه، ففي إنجيل متّىٰ ولوقا يقول: "سمعتم أنه قيل عين بعين وسنّ بسنّ. وأما أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشرّ، بل من لطمك علىٰ خدك الأيمن فحوّل له الآخر أيضاً."[1]

قد يُفهم من هذا القول وغيره أن المسيح حاول صرف قومه عن قضية العقاب -مع أنها تشريع وارد في التوراة- إلا أن الأمر ليس كذلك، وإنما هو محاولة لمعالجة هذا الوضع، كأنّه يقول لهم: "لا تتشبثوا بحرفية الشريعة، بل حاولوا أن تفهموا روحها، وأن لا تفهموها مجزأة هكذا، بل حاولوا أن تفهموها بشكلها الكامل أو الكلي مع ملاحظة أهدافها، وكذلك حاول عَلَيْهِ السَّلَامُ أن يفرّق في هذا بين النظام العام وسيادة الشريعة (وهما الأمران اللذان ينبغي للجميع الالتزام بهما واحترامهما) وحقوق الأفراد وقضاياهم الخاصة التي ينبغي أن تسودها روح الإخاء وروح التسامح، فإذا لوحظ هذا ولوحظت معه الظروف التي بُعث فيها السيد المسيح، وسيادة روما وقوانينها في تلك المرحلة، وتشتُّت بني إسرائيل وتعطيل الشريعة؛ شريعة التوراة في جميع أنحاء الأرض التي يقطنون فيها، فإن ذلك يشير بوضوح ويساعد علىٰ فهم كثير من تعبيراته التي فُهمت علىٰ أنه لم يأتِ بشيء ذي علاقة بقضية التشريع، وإنما اقتصر علىٰ قضية العقيدة، وعلىٰ التصحيح الخلقي، وعلىٰ التقويم الأخلاقي إن صح التعبير.

وهنا لا بدّ من ملاحظة بعض الأمور المهمة، منها: إن السيد المسيح كان يؤكّد علىٰ سيادة التوراة، وعلىٰ عدم جواز النسخ فيها، وإحداث أيّ

(١) المرجع السابق، إنجيل متىٰ: ٥/ ٣٩، ولوقا: ٦/ ٢٩.

تغيير أو تعديل في تعاليمها، لكنّه -في الوقت نفسه- كان يحاول تقديم رؤية في عملية تطبيقها بشكل سليم، وكان يحاول أن يغلق الطريق أمام أولئك الأحبار والرهبان من اليهود الذين مالأوا الحاكم الرومي، وقبلوا سلطانه، وبدأوا يحاولون تطويع الشريعة عن طريق تحريف نصوص التوراة وتأويلها لإرادته، فقد سعىٰ السيد المسيح إلىٰ فتح باب للفهم الحقيقي لنصوص هذه التوراة، لكنّ اليهود حينما ذهبوا إلىٰ الحاكم الرومي اتهموه بتهم، منها: ادعاؤهم أنه حاول عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ استثارة الأُمة علىٰ العصيان، ومنع الناس من دفع الجزية إلىٰ قيصر، وكان يقول عن نفسه: إنه المسيح الملك. لذا، حين سأله بيلاطس: أأنت ملك اليهود؟ أجابه المسيح: أنت تقولها.[1] وتختلف رواية لوقا عن سابقيه؛ إذ يقول: "إن الحاكم الرومي قال لليهود بعد ذلك مباشرة: إني لا أجد علىٰ هذا الرجل شيئاً من جريمة، فأصر اليهود قائلين: إنه يستثير الشعب معلماً بكل اليهودية من الجليل، حيث بدأ حتىٰ هنا."[2] فوجد بيلاطس -الذي لم يكن مقتنعاً

---

(١) المرجع السابق، إِنْجِيلُ مَتَّىٰ: الأصحَاحُ السَّابعُ وَالْعِشْرُونَ.

(٢) المرجع السابق، إِنْجِيلُ لُوقَا: الأصحَاحُ الثَّالِثُ وَالْعِشْرُونَ.

١ فَقَامَ كُلُّ جُمْهُورِهِمْ وَجَاءُوا بِهِ إِلَىٰ بِيلاَطُسَ، ٢ وَابْتَدَأُوا يَشْتَكُونَ عَلَيْهِ قَائِلِينَ: "إِنَّنَا وَجَدْنَا هذَا يُفْسِدُ الأُمَّةَ، وَيَمْنَعُ أَنْ تُعْطَىٰ جِزْيَةٌ لِقَيْصَرَ، قَائِلاً: إِنَّهُ هُوَ مَسِيحٌ مَلِكٌ". ٣ فَسَأَلَهُ بِيلاَطُسُ قَائِلاً: "أَنْتَ مَلِكُ الْيَهُودِ؟" فَأَجَابَهُ وَقَالَ: "أَنْتَ تَقُولُ". ٤ فَقَالَ بِيلاَطُسُ لِرُؤَسَاءِ الْكَهَنَةِ وَالْجُمُوعِ: "إِنِّي لاَ أَجِدُ عِلَّةً فِي هذَا الإِنْسَانِ". ٥ فَكَانُوا يُشَدِّدُونَ قَائِلِينَ: "إِنَّهُ يُهَيِّجُ الشَّعْبَ وَهُوَ يُعَلِّمُ فِي كُلِّ الْيَهُودِيَّةِ مُبْتَدِئًا مِنَ الْجَلِيلِ إِلَىٰ هُنَا". ٦ فَلَمَّا سَمِعَ بِيلاَطُسُ ذِكْرَ الْجَلِيلِ، سَأَلَ: "هَلِ الرَّجُلُ جَلِيلِيٌّ؟" ٧ وَحِينَ عَلِمَ أَنَّهُ مِنْ سَلْطَنَةِ هِيرُودُسَ، أَرْسَلَهُ إِلَىٰ هِيرُودُسَ، إِذْ كَانَ هُوَ أَيْضًا تِلْكَ الأَيَّامَ فِي أُورُشَلِيمَ. =

بتجريم السيد المسيح - مخرجاً بهذا فأحاله إلىٰ حاكم الجليل ليتولىٰ أمر محاكمته بدلاً من أن يقع هو في هذا الأمر. والحوار الذي دار بين الحاكم الرومي والسيد المسيح لا يلفت النظر فيه إلىٰ مجال "الحاكمية" أو إلىٰ موضوع "الحاكمية" إلىٰ قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ حين قال له الحاكم الرومي: "ألا ترىٰ أني أملك سلطة إطلاقك أو صلبك؟" ردّ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: "ليس لك سلطة تجاهي البتة ما لم تكن أُعطيتها من أعلىٰ."[1] فعُدَّت هذه العبارة من المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ تأكيداً لمبدأ التوراة أو العهد القديم بأن "الحاكمية" لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يكلها إلىٰ مَن يشاء، أو يستخلف فيها مَن يريد. وقد أكّد القديس بولس هذا في رسالته إلىٰ أهل روما (١٣/١) بقوله: "لِتَخْضَعْ كُلُّ نَفْسٍ لِلسَّلاَطِينِ الْفَائِقَةِ، لأَنَّهُ لَيْسَ سُلْطَانٌ إِلاَّ مِنَ اللهِ، وَالسَّلاَطِينُ الْكَائِنَةُ هِيَ مُرَتَّبَةٌ مِنَ اللهِ، حَتَّىٰ إِنَّ مَنْ يُقَاوِمُ السُّلْطَانَ يُقَاوِمُ تَرْتِيبَ اللهِ، وَالْمُقَاوِمُونَ سَيَأْخُذُونَ لأَنْفُسِهِمْ دَيْنُونَةً."[2]

فهذا ما يمكن قوله عن مفهوم "الحاكمية الإلهية" فيما يتعلق بالنصرانية وبالسيد المسيح؛ إذ إنه أكّد ما جاء في التوراة حولها، محاولاً أن يُعزّز بذلك

= ٨ وَأَمَّا هِيرُودُسُ فَلَمَّا رَأَىٰ يَسُوعَ فَرِحَ جِدًّا، لأَنَّهُ كَانَ يُرِيدُ مِنْ زَمَانٍ طَوِيل أَنْ يَرَاهُ، لِسَمَاعِهِ عَنْهُ أَشْيَاءَ كَثِيرَةً، وَتَرَجَّىٰ أَنْ يَرَي آيَةً تُصْنَعُ مِنْهُ. ٩ وَسَأَلَهُ بِكَلاَمٍ كَثِيرٍ فَلَمْ يُجِبْهُ بِشَيْءٍ. ١٠ وَوَقَفَ رُؤَسَاءُ الْكَهَنَةِ وَالْكَتَبَةُ يَشْتَكُونَ عَلَيْهِ بِاشْتِدَادٍ، ١١ فَاحْتَقَرَهُ هِيرُودُسُ مَعَ عَسْكَرِهِ وَاسْتَهْزَأَ بِهِ، وَأَلْبَسَهُ لِبَاسًا لاَمِعًا، وَرَدَّهُ إِلَىٰ بِيلاَطُسَ. ١٢ فَصَارَ بِيلاَطُسُ وَهِيرُودُسُ صَدِيقَيْنِ مَعَ بَعْضِهِمَا فِي ذلِكَ الْيَوْمِ، لأَنَّهُمَا كَانَا مِنْ قَبْلُ فِي عَدَاوَةٍ بَيْنَهُمَا.

(١) انظر المحاورة في: إِنْجِيلُ يُوحَنَّا: الأصحَاحُ التَّاسِعُ عَشَرَ.

(٢) رِسَالَةُ بُولُسَ الرَّسُولِ إِلَىٰ أَهْلِ رُومِيَةَ: الأصحَاحُ الثَّالِثُ عَشَرَ.

من سلطان التوراة والتشريع الإلهي مقابل سلطان الروم، وفي ظل قوانينهم التي وضعوها بأنفسهم، ولم يعودوا يسمحون لشيء غيرها -لا لشريعة التوراة، ولا لسواها- بأن تبرز، أو تستعمل، أو تتحدى بها تلك القوانين الرومانية الوضعية، ومن ثم كان السيد المسيح يحاول أن يعيد الاعتبار إلى الشريعة، وإلى أسسها وقواعدها ومقاصدها، ولكن في ظل مقاومة الآخر الرومي وضغطه، لا في ظل أجواء حرة تتيح له التصرف أو التحرك فيها بملء إرادته، بدليل أنه قد اتُّهم بعد ذلك -كما أشرنا- وحوكم، وكاد يصلب لولا أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أنجاه من ذلك. لذا، يجب ملاحظة هذه الجوانب كلها في ما قام به السيد المسيح، وتمييز القواعد والأسس التي يقوم عليها ذلك المفهوم وتبيّنها وإظهارها. ولعلّ من المفيد أن نختم القول فيما يتعلق بـ**"الحاكمية الإلهية"** في بني إسرائيل ببعض النصوص التي نقلها ابن ميمون وشرحها عن التوراة، والتي من شأنها أن توضح التصور الذي ذكرناه.

يقول ابن ميمون: "وفي هذا أيضاً أعطى القاعدة التي لم أزل أبينها دائماً، وهي أن كل نبي غير سيدنا موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ فإنه يأتيه الوحي على أيدي ملك فيعلمه، وأما موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ فإنما نبوته مباينة لكل من تقدمه، فهو قد تجلى له كما تجلى لإبراهيم واسمه لم يعلنه لهم، وإنما أعلنها لموسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وإن الوقوف على جبل سيناء لم يكن جميع الواصل لموسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ هو كله الواصل لجميع بني إسرائيل، بل الخطاب لموسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وحده، ولذلك جاء خطاب الأوامر العشرة كله مخاطبة الواحد المفرد وهو

عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ينزل إلىٰ أسفل الجبل ويخبر الناس بما سمع من نص التوراة: "وأنا قائم بين الرب وبينكم في ذلك الوقت لكي أبلغكم كلام الرب"، وقال أيضاً: "موسىٰ يتكلم والله يجيبه بالصوت لكي يسمع الشعب مخاطبتي لك."[(١)] فهذا دليل كما يقول ابن ميمون علىٰ أن الخطاب له، وهم يسمعون الصوت لا تفصيل الكلام.

وابن ميمون في هذا يحاول أن يبيّن الصلة بين الله وشعبه إسرائيل والأرض المقدسة التي يسكن فيها؛ فهي "مملكة الله" في نظره ونظر علماء بني إسرائيل، وذلك يعني أنها أرض، وشعب، وحاكم هو الله جَلَّ وَعَلَا. والأنبياء علىٰ عهد موسىٰ مبلّغون: "فالحاكميّة المطلقة لله جَلَّ وَعَلَا"، أمّا الأنبياء فهم مجرد مبلّغين كأنّهم يُسمعون الناس صوت الإله الصانع لكل قرار، فهذا فيما يتعلق بعهد موسىٰ. أمّا داود عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ فكان خليفةً نبياً، وسليمان عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كان خليفةً ذا مُلك ونبوة، وقد أشار القرآن الكريم إلىٰ هذا في قوله تعالىٰ: ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ ﴾ [ص: ٢٦]. فهي حاكمية قائمة علىٰ استخلاف الحكم لله، ولكنّ النبي خليفة، بحيث إذا أخطأ في حكمه، أو لم يوافق الصواب جرىٰ تصحيحه علىٰ الفور، ولعلّ قصة تسوّر المحراب ومجيء الخصمين إلىٰ داود عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كما ذكرها القرآن الكريم، وأشارت إليها التوراة، منبّه علىٰ هذا، وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَ ﴾ [الأنبياء: ٧٩]، فكأنّ الباري جَلَّ وَعَلَا

---

(١) ابن ميمون، موسىٰ. **دلالة الحائرين**، تحقيق: حسين أتاي، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، (د. ت.)، ص٣٩١ وما بعدها.

يوجّه أنبياءه الخلفاء مباشرة نحو هذا، ثم بعد ذلك طلبوا الـمُلك، وأن يكون لهم مُلك مثلهم مثل أنبيائه الخلفاء، ثم طلبوا الـمـُلك، وأن يكون لهم مُلك مثل الناس، كما طلبوا في بداية الأمر ﴿ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهٗا كَمَا لَهُمۡ ءَالِهَةٞ﴾ [الأعراف: ١٣٨]، حينما رأوا الأصنام، وفي ذلك تنبيه ودلالة على مدى حب شعب إسرائيل لقضية التقليد، وتأثّرهم به، واستعدادهم التام لتقليد سواهم، فكانت مطالبتهم بالملكية بعد ذلك مظهراً من مظاهر نزوعهم إلى التقليد من دون تفريق بين حق وباطل.

ثالثاً: الحاكمية الإلهية والرسالة الخاتمة:

إن أول ما يلحظه المرء على الرسالة الخاتمة هو نظرتها الإيجابية إلى الإنسان، وتأكيدها أنه أصبح أهلاً لحمل الأمانة والمسؤولية والوفاء بالعهد الذي بين الله تعالى وأبيه آدم، وإقامة العُمران الذي يُعَدّ مهمته الأولى في هذا الكون، وتحقيق الاستخلاف والقيام بمهمة الأمانة. وقد وصف الله جَلَّوَعَلَا رسوله مُحَمَّداً ﷺ بأنه حامل رسالات الأنبياء الذين سبقوه كلهم؛ حَمْل تصديق وهيمنة واستيعاب وتجاوز، ينقي تلك الرسالات من كل ما قد يكون لحق بها من تأويلات الجاهلين، وتحريفات المبطلين، وانتحالات المتطرفين. ولنبدأ بتدبّر بعض الآيات الكريمة التي أشارت إلى الحكم والحاكمية: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰصِلِينَ﴾ [الأنعام: ٥٧]، و﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧]، و﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]، و﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، و﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ

﴿ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا﴾ [النساء: ٦٥]، و﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبٗا مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: ٢٣]، لكنّ صُلْب رسالة مُحمَّد ﷺ ومهمته الأساسية التي حُدّدت على لسان أبي الأنبياء إبراهيم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ هي: ﴿رَبَّنَا وَٱبۡعَثۡ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُزَكِّيهِمۡۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٩]، ثم يذكر الله جَلَّ وَعَلَا بهذا ممتناً، فيقول: ﴿لَقَدۡ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ بَعَثَ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡ أَنفُسِهِمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبۡلُ لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ﴾ [آل عمران: ١٦٤]، ويأمر رسوله بأن يلخص مهمته: ﴿إِنَّمَآ أُمِرۡتُ أَنۡ أَعۡبُدَ رَبَّ هَٰذِهِ ٱلۡبَلۡدَةِ ٱلَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُۥ كُلُّ شَيۡءٖۖ وَأُمِرۡتُ أَنۡ أَكُونَ مِنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ ٩١ وَأَنۡ أَتۡلُوَاْ ٱلۡقُرۡءَانَۖ فَمَنِ ٱهۡتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهۡتَدِي لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَقُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ﴾ [النمل: ٩١-٩٢].

تشير هذه الآيات الكريمة إلى المهام الأساسية التي كُلّف بها رسول الله ﷺ، والتي لم يرد في أيّ منها ذكرٌ صريحٌ للحكم والحاكمية بالمعاني التي جرى تداولها فيها بعدُ، ونجد مقابلها تلك الآيات التي منها سادت المفاهيم التي شاعت مؤخراً عن "الحاكمية". وإن المتتبع حياة رسول الله ﷺ ليجد أنه قد مارس قيادةً وحكماً وقضاءً وفتوىً وتعليماً، لكنّ ذلك كله كان من منطلق النبوة، لا منطلق السلطة والسلطان؛ النبوة المعلّمة، والنبوة المربية، والنبوة المزكّية، وليس سيف السلطة والسلطان.

ومن الأمور الجديرة بالتأمل أنه ﷺ عندما جاء فاتحاً مكة، وأمر أن توقد النيران على رؤوس جبالها قبل دخولها في اليوم التالي؛ لكي يدفع قريشاً إلى الهزيمة النفسية وعدم المقاومة، كان أبو سفيان قد صحبه العباس

ليذهب إلىٰ رسول الله ﷺ في تلك الليلة، ويعلن إسلامه قبل دخول الرسول مكة، وليلتمس منه ﷺ تشريفاً له بأمر من الأمور. وعندما رأىٰ أبو سفيان النيران موقدة، وتصور كثرة مَن مع رسول الله من الصحابة والمقاتلين قال مخاطباً العباس: "لقد أصبح ملك ابن أخيك واسعاً"، فردّ عليه العباس قائلاً: "إنها النبوة يا أبا سفيان."[1]

يتضح من هذا الحوار أن أبا سفيان كان يخلط بين الـمُلك والنبوة، أمّا العباس فقد كان واضحاً لديه أنها النبوة، وأن النبوة شيء آخر يغاير الـمُلك ويغاير السلطان. وكان رسول الله ﷺ يؤكّد ذلك في كل أحـاديثه، مثل قوله ﷺ لَمَن ارتجف أمامه من هيبته: "هـوّن عليك، فإني لست بملك، إنما أنـا ابن امرأة من قـريش كانـت تأكل القديـد."[2] وقولـه: "اللهم أحيني مسكيناً وأمتني مسكيناً."[3] فكل ذلك يدخل في إطار محاولة نفي السلطة والتسلط، وتأكيد المفهوم النبوي في الحكم، فهي نبوة قائمة علىٰ تلاوة القرآن الكريم؛ تلاوة آيات وتعليمها، وتربية الناس وتقويم

---

(١) ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفىٰ السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي، ١٩٥٥م، ط٢، ج٢، ص٤٠٤.

(٢) القزويني، **سنن ابن ماجه**، مرجع سابق، ج٢، ص١١٠١، حديث رقم: ٣٣١٢. وانظر أيضاً:

- الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **المستدرك علىٰ الصحيحين**، تحقيق: مصطفىٰ عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٢م، ج٣، ص٥٠، حديث رقم: ٤٣٦٦.

(٣) الترمذي، **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، ج٤، ص٥٧٧، حديث رقم: ٢٣٥٢. وانظر أيضاً:

- القزويني، **سنن ابن ماجه**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٨١، حديث رقم: ٤١٢٦.

سلوكهم بها، حتىٰ إن ممارسة ما يُعَدّ تصرفات سياسية كان يتم من منطلقات تربوية تعليمية لا من منطلقات سلطوية، وهذا هو الفارق الأساسي بين حكم النبوة وحكم سواها، ولذلك جاء في الحديث الشريف: "الخلافة بعدي ثلاثون سنة."[1] وجاء عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ أَنَّهُ كَانَ مَعَ أَبِيهِ بَشِيرِ بْنِ سَعْدٍ فِي الْمَسْجِدِ، فَجَاءَ أَبُو ثَعْلَبَةَ الْخُشَنِيُّ، فَقَالَ لَهُ: يَا بَشِيرُ، أَتَحْفَظُ خُطْبَةَ رَسُولِ اللهِ ﷺ فِي الْخُلَفَاءِ؟، فَقَالَ: لا، فَقَالَ حُذَيْفَةُ بْنُ الْيَمَانِ: وَهُوَ قَاعِدٌ، أَنَا أَحْفَظُهَا، فَقَعَدَ إِلَيْهِمْ أَبُو ثَعْلَبَةَ، فَقَال لَحُذَيْفَةُ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: "تَكُونُ النُّبُوَّةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ إِذَا شَاءَ، ثُمَّ تَكُونُ الْخِلافَةُ عَلَىٰ مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ فتَكُونُ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ يَكُونُ مُلْكًا عَاضًّا فَتَكُونُ مُلْكًا مَا شَاءَ اللهُ، ثُمَّ يَرْفَعُهُ إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهُ مُلْكًا جَبْرِيَّةً، ثُمَّ تَكُونُ خِلافَةٌ عَلَىٰ مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ، ثُمَّ سَكَتَ." قَالَ حَبِيبٌ: فَلَمَّا قَامَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، قَالَ ابْنُ النُّعْمَانِ: أَنَا أَرْجُو أَنْ يَكُونَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ هُوَ، قَالَ: فَأُدْخِلَ حَبِيبٌ عَلَىٰ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ فَحَدَّثَهُ، فَأَعْجَبَهُ يَعْنِي ذَلِكَ. وَهَذَا الْحَدِيثُ لا نَعْلَمُ أَحَداً قَالَ فِيهِ : النُّعْمَانُ عَنْ حُذَيْفَةَ إِلا إِبْرَاهِيمُ بْنُ دَاوُدَ.[2]

وهذه الأخيرة تعني وجوب إدراك الخليفة أن مهمته الأساسية هي تلاوة آيات الله علىٰ الناس، وتعليمهم الكتاب والحكمة. ومن التزكية ذلك التوجيه

---

(١) البزار، أبو بكر أحمد بن عمر. **البحر الزخار المعروف بمسند البزار**، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٩٧م، ط١، ج٩، ص٢٨٠، حديث رقم: ٣٨٢٨.

(٢) المرجع السابق، ج٧، ص٢٢٣، حديث رقم: ٢٧٩٦.

القائم على مكافأة المحسن ومعاقبة المسيء، ونحو ذلك مما لا يندرج في إطار التسلط والجبرية، بل في إطار التزكية والتعليم والتربية. واستعراض ذلك كله يجعل من الصعب إطلاق القول بوجود حاكمية سلطوية في الإسلام تقوم على هيمنة مطلقة لله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ، أو لنبيه باسمه، أو لخلفاء نبيه باسمه، أو باسم شرعه، وإنما هي تربية وتزكية وتلاوة وتعليم.

وتأسيساً على ذلك، يُنظر إلى الأحوال والوقائع والأحداث الأخرى بوصفها مؤكّدة هذا المعنى. والحديث النبوي آنف الذكر: "الخلافة تكون خلافةً ثم ملكاً عضوضاً ثم جبرية..."[1] فيه قراءة مستقبلية ونظرة استشرافية من الرسول ﷺ لما سيحدث بعده، ولكيفية فهم هذا الأمر بعده؛ فبهذه كان ﷺ يفرّق تفرقة كبيرة بين خلافة على منهاج النبوة وحاكمية مهيمنة متسلطة تحت أيّ اسم أو شعار. إذن، يوجد في الإسلام نبوة وخلافة على منهاج النبوة.

أمّا "**الحاكمية**" فقد آلت إلى كتاب الله الذي وُصف بصفات لم توصف بها الكتب السابقة، وأُحيط بضمانات إلهية لحفظ نصه، بحيث يبقى محفوظاً عبر الأجيال إلى يوم القيامة. ولتحقيق هذه الغاية كان القرآن الكريم مصدقاً لما بين يديه، ومهيمناً وكريماً، وكانت الشريعة التي يحملها شريعة تخفيف ورحمة ووضع للإصر والأغلال، وغير ذلك من الخصائص التي تجعل القرآن الكريم هو الحاكم، ولكن بقراءة إنسانية، فالإنسان هو القارئ دائماً،

(١) انظره أيضاً في:

- الشيباني، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مرجع سابق، ج٣٠، ص٣٥٥، حديث: ١٨٤٠٦.

ومن هنا تأتي قضية القراءة وأهميتها، ومنهجية الجمع بين القراءتين وارتباطهما بهذا الأمر. "فالحاكمية الإلهية" قد انتهت عند بني إسرائيل، وآلت إلىٰ أنبياء خلفاء، ثم ملوك في بني إسرائيل أنفسهم، وانتهىٰ ذلك الطور.

أمّا في الرسالة الخاتمة فقد بدأت بنبوة قائمة علىٰ التربية والتعليم والتزكية وتلاوة الآيات، ومورست فيها متطلبات العُمران والشهود الحضاري، ولكن من منطلقات النبوة والخلافة، وآلت الحاكمية فيها إلىٰ كتاب الله تَبَارَكَوَتَعَالَىٰ الذي يُعَدّ المصدر الوحيد المنشئ للأحكام، والذي هو تبيان لكل شيء. فليست تنزل في أحد من أهل دين الله تَبَارَكَوَتَعَالَىٰ نازلة إلّا وفي كتاب الله عَزَّوَجَلَّ الدليل علىٰ سبيل الهدىٰ فيها، قال تعالىٰ: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: ١]، وقال جَلَّوَعَلَا: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]، وقال تعالىٰ: ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]، وقال سُبۡحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [الشورىٰ: ٥٢].

إذن، هي حاكمية كتاب أنزله الله جَلَّوَعَلَا علىٰ الإنسان المستخلف -أيّاً كان نسقه الحضاري، أو نمطه الثقافي، أو مجاله المعرفي- لينفّذ ما فيه من توجيهات؛ تحقيقاً للهُدىٰ، وإظهاراً للحق والفصل بين الناس.

في حاكمية الكتاب الكريم يكون الإنسان مسؤولاً عن كل ما تقتضيه القيم العامة المشتركة بين البشر؛ قيم العدل والأمانة والهُدىٰ، فهو مطالب

بأن يقرأ هذا القرآن الكريم قراءة منهجية، تقوم علىٰ قراءته وقراءة الكون معه في منهج يجمع بينهما في قراءة جامعة موحّدة لا ينفصل فيها أيّ منهما عن الآخر. ففي الوقت الذي يقوم فيه بالتلاوة والتدبر والتأمل يقوم أيضاً بالملاحظة والتتبع والتأمل والاستقراء لسنن الكون، ويقوم العقل أو الفؤاد بالجمع بين ما يتحصل عليه من المصدرين (الوحي المقروء، والكون المنشور)، ويدمج بينهما، ويستخلص النتائج منهما علىٰ نحوٍ منضبط، فتستكمل القوانين الضابطة للحياة والقواعد المنهجية التي يمكن للإنسان أن يهتدي بها، وتخرجه من دائرة التناقض والثنائيات المتصارعة الناجمة عن تلك القراءات المنفردة؛ القراءات المبتسرة التي تجعله ممزقاً بين الثنائيات، والتي جعلت الإنسانية تُضيِّع من عمرها وقتاً ليس بالقصير بين الأفكار المتناقضة؛ أفكار الجبر والقدر، وأفكار الخلط بين الفعل الإنساني والفعل الإلهي وسوىٰ ذلك، وحاكمية الكتاب. وهذه حاكمية تعززها وتقويها أبعاد كثيرة، منها: عموم الشريعة، وشمولها، وانطلاقها من النص القرآني المحفوظ الذي لا يمكن أن يُحوَّل إلىٰ قراطيس يستقل بحفظها فريق من الناس، ويجهلها الأكثرون، بل هو كتاب مفتوح معلن يمكن للبشر قراءته والاتصال به، بحيث يستحيل علىٰ أيّ فئة وسيطة تدعي العمل باسم الحكم الإلهي أن تتسلّط علىٰ الناس، لا لشيء سوىٰ بحجة اطلاعهم أو اختصاصهم بمعرفة ما ليس في مقدور الآخرين الوصول إليه.

كما أن حاكمية الكتاب تحرّر البشرية، وتخرجها من تسلّط أيّ أحد باسم "الحق الإلهي" -كما كان عليه الحال في كثير من الحضارات القديمة-،

وتعطي الإنسان قدرة مستمرة على تجديد الأحكام عن طريق تعامل الأجيال القارئة مع القرآن الكريم، وتنظيم الحياة على نحوٍ مرن واسع في إطار تلك القيم القرآنية المطلقة القادرة على استيعاب أيّ واقع إنساني مهما كان، وبفهم إنساني متجدد من حقه أن يكون مختلفاً من بيئة إلى أخرى، ومن زمن إلى آخر، مستفيداً في الأحوال كلها من الخبرات والتجارب، ومن منهجية رسول الله ﷺ في فهم القرآن الكريم، والربط بين قيمه والواقع؛ فكل هذه النعم وهذه المزايا هي التي أشار إليها الله جَلَّ وَعَلَا في محكم تنزيله: ﴿وَٱكْتُبْ لَنَا فِى هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ ۚ قَالَ عَذَابِىٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنْ أَشَآءُ ۖ وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ ۚ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦-١٥٧].

فالقرآن العظيم هو الحاكم في هذه الأُمة التي أريد لها أن تكون أُمة وسطاً، وهو صاحب الحاكمية في هذه الرسالة الخاتمة التي أريد لها أن تكون رسالة عالمية، وأن ينضوي البشر -كل البشر- تحتها، وهنا نود أن ننقل عن الإمام الشاطبي قوله: "فالشريعة -يعني بذلك القرآن الكريم- هي الحاكمة على الإطلاق وعلى العموم، أي: على الرسول ﷺ وعلى جميع المكلفين، والكتاب الكريم هو الهادي والوحي المنزل عليه مرشد ومبين

لذلك الهدىٰ والخلق مهتدون بالجميع."[1] ولـمّا استنار قلب الرسول ﷺ وجوارحه وباطنه وظاهره بنور الحق علماً وعملاً صار هو الهادي الأول لهذه الأُمة ومرشدها الأعظم؛ إذ خصه الله تَبَارَكَوَتَعَالَىٰ من دون الخلق بإنزال ذلك النور المبين عليه، واصطفاه من جملة مَن كان مثله في الخلقة البشرية، اصطفاه أولاً من جهة اختصاصه بالوحي الذي استنار به قلبه وجوارحه فصار خُلُقه القرآن، وإنما ذلك لأنه حَكَّم الوحي علىٰ نفسه حتىٰ صار في خُلُقه وعمله علىٰ وَفقه، أي علىٰ وَفق الوحي؛ وفق القرآن الكريم. فكان الوحي ينزل في جميع المواقف والأحوال قائلاً أو مبيناً العقوبة أو المثوبة أو الجزاء، والرسول ﷺ متبعاً ملبياً نداءه، واقفاً عند حكمه. وإذا كان كذلك، أي إن الشريعة حاكمة للرسول ﷺ، أو إن القرآن الكريم حاكم له، فحري بجميع الخلق أن تكون الشريعة حجة حاكمة عليهم. والشاطبي هنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ يستعمل الشريعة بالمفهوم المرادف للقرآن الكريم كما كان يطلق علىٰ التوراة الشريعة في هذا الإطار.

إنَّ حاكمية القرآن المجيد أخرجت البشرية من كونها محكومة مقهورة بحاكمية إلهية كما في التصور الإسرائيلي تقوم علىٰ تقديم خوارق العطاء وغيبياته للإنسان مقابل خضوع تام مطلق لما يعقل الإنسان، ولما لا يعقل، ولما يسهل عليه، ولما قد يصعب. وحاكمية القرآن المجيد نقلت الإنسان إلىٰ أن يكون محكوما بهذا الكتاب الذي يجعل المسؤولية عن الممارسة والتطبيق

---

(١) الشاطبي، إبراهيم بن موسىٰ اللخمي. **الاعتصام**، تحقيق: هشام بن إسماعيل الصيني، بيروت: دار الجوزي، ط١، ٢٠٠٨م، ج٣، ص٣٠٩.

قائمة على الفهم البشري والإدراك الإنساني كل بحسبه.

والحاكمية الإلهية -كما هي في التصور الإسرائيلي- تقدم للإنسان حقائق لا يملك إلا تنفيذها كما هي، وبقهر إلهي: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا ٱلْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٌ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُۥ وَاقِعُۢ بِهِمْ خُذُواْ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱذْكُرُواْ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧١﴾﴾ [الأعراف: ١٧١] في حين أن حاكمية القرآن القائمة على الاجتهاد البشري والقراءة الإنسانية تجعل المسؤولية الإنسانية مبنية على ما يمكن للإنسان أن يدركه من آيات الله، ويتفهم معانيه منها، فالمهم أن يحقق بذلك الرجوع إلى ذلك الأصل وعدّه المصدر المنشئ، والالتزام به، وعدم الخروج عليه أو تحريفه أو قراءته ليّاً بألسنتهم وطعناً في الدين، بل هي قراءة مستقيمة تعتمد اللغة والأثر، والمدارك البشرية، ولا يعجل فيها العقاب والجزاء في الدنيا، لأن الدنيا دار عمل وحسب، وليست بدار جزاء، فلا يرفع جبل ولا يكون مسخ إلى قردة وخنازير وما شاكل ذلك، وهنا تختلف الشريعة الخاتمة عن شريعة بني إسرائيل اختلافاً كبيراً، بل يختلف النسقان؛ النسق الإسلامي والنسق الإسرائيلي اختلافاً كبيراً.

فهنا يصبح الإنسان متعبداً بقراءة الأحكام وفهمها وإدراكها وتطبيقاتها، فيشعر كأنه قد شارك فيها، لا بمجرد تلقيه لها بصفة التكليف فحسب بل بالصياغة كذلك، ومن هنا جاء قوله جَلَّوَعَلَا: "وأطيعوا الله والرسول وأولوا الأمر منكم" فكلمة منكم كأنها تنبه على أن التشريع الذي دعيتم لتبنيه ليس تشريعاً مفروضاً عليكم من خارج أنفسكم، بل هو تشريع شاركتم فيه باجتهاداتكم وقراءاتكم ومدركاتكم وما إلى ذلك،

بحيث لا يشعر الإنسان -آنذاك- أنه بحاجة إلىٰ أن يزيد أو ينقص أو ييسر أو يشدد فضلاً عن أن يأبىٰ أو يتمرد.

رابعاً: الحاكمية بوصفها مفهوماً تحريضياً

كيف برزت المفاهيم والتطورات الأخيرة التي سادت فصائل العمل الإسلامي في كثير من أنحاء العالم، والتي بدأت تعلن شعار "**الحاكمية الإلهية**"، وتتوثّب إلىٰ السلطة باسمها، وتؤكّد أن الإسلام يقوم علىٰ هذه الفكرة، أو يلتزم بهذا الاتجاه؟!

إن الحركات الإسلامية المعاصرة إنما هي حركات تمثّل امتداداً لحركات كفاح وجهاد سبقتها. تلك الحركات التي قادت عمليات تحرير أقاليم الأُمة المسلمة المختلفة من الكافر المستعمر ومن عدوانه عليها، وقد أخذت تلك الحركات تستعمل كل ما لدىٰ الأُمة من قوىٰ وطاقات وقدرات، موظّفةً جميع تراث الأُمة الفكري والثقافي في دفع هذه الأُمة إلىٰ النضال والكفاح، ورصّ صفوفها لتتمكن من التغلب علىٰ أعدائها، وتحرير أراضيها، وإعادة سابق عزها ومجدها، واستعادة موقعها في الوجود.

وقد نجحت الأُمة في إخراج الكافر المستعمر، وتغيّرت الوجوه، وأُقيمت حكومات عُرفت بالحكومات الوطنية، وتحقق الاستقلال لـجُلّ (أو كل) تلك البلدان التي سادها الاستعمار، وأخذ الاستقلال أشكالاً مختلفةً، وتغيّرت طبيعة العلاقات بين تلك البلدان وسواها، ولكنّ فصائل العمل الإسلامي التي تُعَدّ امتداداً لتلك الحركات الرائدة والقائدة، التي قدّمت جهوداً وتضحيات كبيرة في سبيل الوصول إلىٰ حالة التحرّر من

الآخر، فوجئت بأن سائر الأهداف والشعارات التي استعملت في عملية تحريض الأُمة، وإعادة الفاعلية لها، وتعبئتها وحشد طاقاتها من أجل التحرير، قد أُحبطت، أو لم تتحقق على النحو الذي كانت تأمل أن تتحقق عليه، فأصيبت بخيبة أمل أدّت بها إلى أن تستأنف جهادها وكفاحها بأشكال مختلفة، ولأسباب وظروف، بعضها تاريخي يتعلق بمواريث السلطة والحكم، وبعضها معاصر يتعلق بالفترة الاستعمارية وسيادة المفاهيم الغربية للدولة والحكم والسلطة والقوة؛ إذ سادت تصورات خاصة لمفاهيم الدولة القومية أو الإقليمية، ولمفاهيم السلطة. وقد صيغت تلك المفاهيم وتلك العقول بعيداً عن المؤثرات الفكرية للتصور الإسلامي، ومقوّماته، وخصائصه الحقيقية.

وفي هذا الإطار بدأت الحركات الإسلامية المعاصرة نضالها وكفاحها في الداخل، محاولةً تحقيق الأهداف التي ما استُشهد الآباء إلّا من أجلها؛ سواء في الجزائر، أو مصر، أو الهند، أو العراق، أو في أيّ بلد إسلامي، ورأت هذه الحركات أن أهداف الأُمة قد أُحبطت هذه المرة على أيدي أناس من أبناء البلاد، فكان لا بدّ من محاولة إعادة الفاعلية إلى الأُمة من جديد، ورصّ صفوفها مرة أخرى لخوض جولة جديدة من النضال والكفاح لتحقيق أهداف الأُمة الأساسية التي كانت قد وُضعت لتحقيق وحدة الأُمة، وتحريرها، وتحقيق الاستقلال الثقافي والتشريعي، وغير ذلك، فلجأت تلك الحركات إلى الرصيد الفكري والثقافي لحركات الإسلام التي سبقتها، موظّفةً إيّاه في عمليات مختلفة، بعضها يستهدف التحريض وإعادة الفاعلية، وبعضها يستهدف الدفع لإعادة التحرك،

وبعض آخر يستهدف إيجاد القوىٰ الفاعلة القادرة علىٰ إحداث التغيير باتجاه تلك الأهداف الكبرىٰ التي لم يتحقق منها إلّا نزر يسير، فكانت تلك الأنظمة البديلة التي قام عليها أناس من أبناء البلدان المسلمة، يتكلمون لغاتها، وينتسبون إليها، ولكنّها استبدلت بكل تلك الأهداف أهدافاً حداثيةً تستهدف مزيداً من الالتصاق بمَن كافحت الأجيال السابقة للتخلص منه ومن سلطانه، فكانت التبعية في الاقتصاد، والتبعية الثقافية والفكرية والمؤسسية والنظمية. وفي ظل هذه الأوضاع حاول الدعاة استخدام كل أسلحتهم التحريضية والبنائية. فممّا طُرح أن هذه السلطات القائمة، أو تلك التي جاءت بديلة رغم تمتعها بالأسماء الإسلامية، وانتمائها الظاهري إلىٰ الأقاليم المسلمة التي تحكمها؛ فإنها أنظمة جاهلية مغتصبة لسلطة لا تستحقها؛ فتلك السلطة هي سلطة إلهية، ذلك أن الجماعات لم تستطع القول إن هذه الأنظمة قد اغتصبت سلطة هي أَوْلىٰ بها، أو هي مَن يستحقها، فكان لا بدّ من إيجاد قيمة عليا أو شيء يمكن أن تتحرك الجماهير باتجاهه، ويرتبط بإيمانها وبمستوياتها المعرفية وقدراتها، فكان طرح أفكار "الجاهلية والحاكمية" من أهم الوسائل التي يمكن اللجوء إليها لتحقيق هذا الأمر.

بدأت هذه الحالة في الباكستان التي تُعَدّ نموذجاً جيداً للدراسة في هذا المجال، والتي تمثّل بيئة برزت فيها هذه الأفكار، أفكار "الجاهلية" و"الحاكمية" علىٰ ألسن القيادات الإسلامية هناك، ولا سيما عند أبي الأعلىٰ المودودي. فقد كانت الباكستان جزءاً من الهند الكبرىٰ، وكان المسلمون يعيشون فيها قبل قرنين سادةً وحكاماً للهند حتىٰ جاء الغزو البريطاني،

فحوّلهم إلىٰ مجرد أقليات مضطهدة تعاني شتىٰ أنواع الاضطهاد الديني والعرقي وغيره، فاضطرت القيادات الإسلامية آنذاك أن تنادي بدولة مستقلة عن الهند، فكانت ولادة باكستان في إطار تصور لإقامة حكومة مسلمة تُنصِف المسلمين، وتعيد لهم حرياتهم، وتجعلهم قادرين علىٰ العيش آمنين في دولة إسلامية مستقلة. وقامت الدولة بعد كل تلك التضحيات الجسام، فكأنّ المسلمين ضحّوا في بادئ الأمر مع بقية الهنود لتحرير الهند من الاستعمار، ثم عندما لم تتحقق آمالهم في إطار الاستقلال حاولوا مرة أخرىٰ التحرّر من السلطة الوطنية التي قامت في الهند، وإنشاء دولة خاصة بهم، وكان الأمل يحدوهم أن تكون هذه الدولة إسلامية شرعية تتوافر لها كل مقومات الشرعية في إطار الإسلام. وقامت الدولة، وإذا بها لا تختلف عن سواها؛ دولة تحاول أن تتبنىٰ النهج القومي في إطار سيادة المفاهيم الغربية المعاصرة، وإذا بها تتنكر من وعودها للأمة. وشعر قادة العمل الإسلامي فيها بما يشبه الخديعة، فبدأوا عملية نضال ثالثة من أجل الوصول إلىٰ الدولة التي كانوا يحلمون بإقامتها في إطار صراعهم وكفاحهم ونضالهم. وفي مجال تصحيح الأوضاع طُرحت مفاهيم "الجاهلية والحاكمية الإلهية" ضمن هذا الإطار في وسط إسلامي.

ويمثل سيد قطب أنموذجاً أيضاً لكيفية التعامل مع مفهوم الحاكمية والمفاهيم ذات الصلة؛ إذ اشتُهِر بتعزيز هذه المفاهيم بما له من قدرة فكرية وكتابية متميزة، فطُرحت في هذا الإطار أيضاً مفاهيم "الجاهلية" وصفاً لأولئك الذين لم يحكموا بما أنزل الله تَبَارَكَوَتَعَالَىٰ، وساروا سيرةً أخرىٰ، وانتهجوا نهجاً مغايراً، فتعرّض صاحب الظلال والمعالم لهذين المفهومين

(مفهوم الجاهلية، ومفهوم الحاكمية) في كثير من كتاباته ودراساته. وقد شكّل مفهوم "الحاكمية" -تحديداً- أحد أهم المفاهيم التي دارت حولها كتابات سيد قطب بعد فترة السجن، ورأىٰ أن الحكام الذين تسلّموا زمام الأمور في مختلف أنحاء العالم الإسلامي بعد ثورات التحرير قد أعطوا أنفسهم حق "الحاكمية" الذي هو حق له جَلَّوَعَلَا لا يحق لبشر أن يبني شرعية حكمه إلّا علىٰ أساس منه. وبلغ قمة اهتماماته وتحديده لهذا المفهوم في دراساته الأخيرة، ولا سيما "معالم في الطريق" و"مقومات المجتمع الإسلامي"، وأصبح تحقيق الشرعية السياسية لأيّ حكومة يعتمد علىٰ التزامها بحاكمية الله جَلَّوَعَلَا، وتشبثها بالمنهج الإلهي في الحكم. أمّا تفاصيل هذه الحاكمية فلم يخض فيها، ولم يتعرّض لها بالطريقة التفصيلية نفسها؛ لأن هدفه انحصر في إيقاظ الأُمة، وإيجاد وعي لديها بأن أهدافها لم تتحقق علىٰ أيدي الحكام الوطنيين، وأنها لا تزال رغم الاستقلال محكومة بما يخالف دينها وعقيدتها وتصورها الإسلامي.

وقد طور سيد قطب مفهوم "الحاكمية" إلىٰ درجة عالية في فكره السياسي حتىٰ أصبحت كلمة "لا إله إلا الله" تعني أن الحاكم الوحيد هو الله جَلَّوَعَلَا، وأن السلطة له، وهو لم يميز في هذا بين معنىٰ "حاكمية الله" في الحكم السياسي وحاكميته جَلَّوَعَلَا "للحكم الكوني" أو "القضائي"، بل فعل كما فعل المودودي حين جعل "حاكمية الله" في مواجهة حاكمية البشر المتناقضة والمتضاربة والمتعارضة مع عبوديّة الله جَلَّوَعَلَا، وألوهية الله تَبَارَكَوَتَعَالَىٰ للبشرية، فكما ألغىٰ المودودي أيّ دور للفرد أو الجماعة في الحاكمية غير التلقي والتطبيق لاعتبار أن الله تَبَارَكَوَتَعَالَىٰ وحده هو الحاكم،

كذلك فعل سيد قطب في هذا؛ وبذلك فُهم هذا المفهوم لدىٰ الآخرين بذات الشكل الذي كانت عليه فكرة الحاكمية الإلهية في عهد موسىٰ، التي فُهم منها أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ قد أقام مملكة خاصة، وضع لها قوانينها وكتبها بنفسه، وهذه القوانين والسياسات جزء لا يتجزأ من الدين والإيمان والعقيدة، ولا فرق بين ما هو دنيوي وما هو أخروي، ولا بين ما هو مدني وما سواه، إلىٰ غير ذلك من الأمور. وقد فُهم هذا الطرح بهذه الطريقة علىٰ الرغم من أن كثيراً من الإسلاميين حاولوا شرح ما قاله المودودي وما ذهب إليه سيد قطب في هذا المجال، وبيان دور الإنسان في الفهم والتلقي ودوره في مجال الاجتهاد، ولكن أسقطت فكرة "الحاكمية الإلهية"، كما كانت في تراث الحضارات السابقة، وفي مقدمتها "التراث اليهودي" علىٰ هذا النحو الذي طرحه المودودي وسيد قطب، ولم تنفع كل تلك الشروح أو التحفظات في إيجاد فوارق في الفهم بين هذا وذاك، خاصةً بالنسبة إلىٰ العقل الغربي الذي لا يزال علىٰ صلة بتراث التوراة والإنجيل، ولا يزال ينظر إلىٰ تلك الفكرة علىٰ أنها فكرة استلاب الناسوت لصالح اللاهوت، وهي الفكرة التي يَعُدّ نفسه قد تحرر منها بعد نضال طويل؛ إذ أسقط عليها كل تلك الصورة الشائهة وفهمها بهذا الشكل. وفي الوقت نفسه، فإن كثيراً من الإسلاميين؛ سواء أكانوا شُرّاحاً لفكر الرجلين أم أصحابَ مبادرات خاصة، قد استنبطوا المفاهيم الشائعة عن الحكم والدولة وقيم السلطة والشريعة وهم يقرأون آيات الكتاب الحكيم، ولا سيما آيات سورة المائدة وأحاديث الرسول ﷺ والواقع التاريخي، ليسقطوا هذه المفاهيم المعاصرة علىٰ تلك النصوص، وعلىٰ ذلك الواقع. ومن هنا أصيب هذا

المفهوم باضطراب شديد جعله بحاجة إلىٰ كثير من عمليات التحليل والتفكيك وإعادة التركيب؛ لكيلا يُساء فهم الإسلام كله من إساءة فهم هذا المفهوم.

وقد تحوّل مفهوم "الحاكمية الإلهية" بتلك الجهود والشروح التي بُذلت من كُتّاب بعض الحركات الإسلامية إلىٰ قرين للتوحيد، بحيث صارت تسقط عليه كل عناصر التوحيد أو مقوّمات العقيدة من ولاء وبراء وسواهما، وترتبط بها بشكل وثيق، وبذلك ساد نوع من سوء الفهم واضطراب الرؤية داخل المجتمعات الإسلامية، وأضيفت أسباب صراع وتمزق أخرىٰ إلىٰ أسباب الصراع والتمزق التي أنبتتها اتجاهات الحداثة والتحديث. لذا، أصبحت عملية إعادة ترتيب الأوراق وتصحيح الأوضاع في هذا المجال أمراً ضرورياً. ولوضع هذا المفهوم في نصابه لا بدّ من التفكير في أمور قد تُعَدّ من البدهيات، لكنّها ضرورة في هذا المجال.

وقد كنت أود أن أستوفي هذه الأمور الجوانب كلها، ليتضح كيف لهذا المفهوم بذلك الفهم أن يتنافىٰ مع خصائص مهمة لهذه الرسالة الخاتمة، في مقدمتها عالمية الرسالة، فهذا المفهوم بذلك الفهم يتحول إلىٰ "عالمية حكومة" وفي ذلك ما فيه. أما تفسير مفهوم "الحاكمية الإلهية" بمعنىٰ حاكمية الشرع التي عالجها الشاطبي، فهو تفسير لا اعتراض عليه، وأما موضوع "السلطة" فالسلطة الدينية بمعناه الدقيق، لم توجد في الإسلام إلا لرسول الله ﷺ، وأنه كانت له في حياته سلطتان: سلطة دينية باعتباره نبياً مرسلاً وسلطته كحاكم دنيوي ارتضاه سكان المدينة باختيارهم وإجماعهم

مسلمين وغير مسلمين، وكنت أود أن لا يسقط الإسلاميون مفهوم السلطة المعاصر على ممارسات رسول الله لأنه ﷺ لم يكن إلا رسولا نبيا ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ ﴿١١٠﴾﴾ [الكهف: ١١٠]، ولم يشر عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ إلى أنه ذو سلطة دينية أو دنيوية، ولم يميز بين الأمرين، فكيف يساغ إسقاط هذا المفهوم المعاصر للسلطة، بحيث تقرأ به حياة رسول الله ﷺ وتصرفاته، وقد انعقد إجماع الأمة على أن سلطة النبي الدينية إن كانت قد وجدت بهذا المعنى فقد انتهت بموته ﷺ ولم تنتقل لأحد بعده، وهذا هو ختم النبوة، فإطلاق مصطلح "سلطة" على النبوة وختم النبوة بهذا الشكل أمر فيه نظر. وربما كان الأقرب أن تسمى "ولاية" فقد يكون ذلك هو الأقرب إلى روح الإسلام. وما انتقل إلى الخلفاء من بعد موته عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ محصور بصفته السياسية بوصفه إماماً، وحاكماً أو رئيس دولة أو حكومة مدنية. هذه أيضاً نقطة كثر ورودها في دراسات المحدثين وفيها إسقاط المفاهيم المعاصرة على عصر النبوة على الواقع التاريخي الإسلامي في إطار مفاهيم معاصرة وتحليلها وتفكيكها وتركيبها على ذلك العصر بكثير من التساهل، وهو ملحظ منهجي وإن كان الإمام القرافي قد فتح الباب إليه. فالرسول عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ نبي رسول مارس ما يمارسه في إطار النبوة والرسالة، وطاعته كانت تستمد من كونه رسولاً نبياً يقول جَلَّ وَعَلَا: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ﴿٦٤﴾﴾ [النساء: ٦٤] والطاعة وحدها لا تجعل منه ﷺ حاكماً كأي حاكم، وإلاّ لسمّاه الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ بذلك، فهناك رسل وأنبياء كثيرون سبقوه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ ذكر القرآن المجيد أن الله تعالى قد آتاهم الحكم والنبوة، وما كان ربك نسياً، فلو

أنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ منح تلك الصفة لورد ذكرها في مهامه ﷺ المتعلقة بتلاوة الآيات والتعليم والتزكية، ولما حصل الحكم في الكتاب بقوله تعالىٰ:إن الحكم إلا لله، وقوله جَلَّ وَعَلَا: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَٰبِ ٱللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ﴿٢٣﴾﴾ [آل عمران: ٢٣]. وخلفاؤه من بعده في فترة الخلافة الراشدة إنما كانوا خلفاء علىٰ منهاج النبوة مارسوا ما مارسوا في هذا الإطار؛ أي في إطار؛ خلافة علىٰ منهاج النبوة، خاصة في خلافة الشيخين والسنوات الأولىٰ الست من خلافة عثمان، والمحاولات التي قام بها الإمام علي لإعادة الأمر إلىٰ نصابه، وكذلك محاولات عمر بن عبد العزيز، كل ذلك يندرج في إطار إيجاد خلافة علىٰ منهاج النبوة، ومنهاج النبوة حدده القرآن الكريم ولا نملك أن ندخل عليه أي تعديل من عند أنفسنا، للتأصيل لبرامجنا السياسية.

هذا الأمر لم يكن ليغيب عن أذهان الباحثين لولا شيوع هذه المفاهيم والخلط الذي جرىٰ فيها. بل إن لرسول الله ﷺ فيما رواه مسلم وغيره حديثاً شريفاً يعدّ موضحاً تمام التوضيح لهذه القضية؛ إذ قال عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ مخاطباً بعض القادة: "إذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه، فلا تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك، فإنكم إن تخسفوا ذممكم وذمم أصحابكم أهون عند الله، فلا تنزلهم علىٰ حكم الله ولكن أنزلهم علىٰ حكمك، فإنك لا تدري أتصيب فيهم حكم الله أم لا."[1] وكذلك خلفاؤه الذين كانوا علىٰ

---

(١) القشيري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج٣، ص١٣٥٦، حديث: ١٧٣١.

منهاجه. فكان عمر بن الخطاب مثلاً وأبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا كثيراً ما يصدرون كتاباتهم بقولهم: هذا ما رأىٰ أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، أو هذا ما رأىٰ خليفة رسول الله أبو بكر، أو هذا ما أرىٰ الله خليفة رسول الله، أو هذا ما أرىٰ الله أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، لكنهم لا ينسبون الأمر لله جَلَّ وَعَلَا خوفاً من اللبس والغموض، ولئلا يلتبس الأمر علىٰ المسلمين.

خامساً: مركزية نموذج الأمة (في مقابل نموذج الفرقة) (وفي مقابل السلطة)

عند تدبر الخطاب القرآني سنجد أن القرآن قد توجه إلىٰ المؤمنين جميعاً بالخطاب حينما ألزمهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ سواء علىٰ المستوىٰ الداخلي ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾﴾ [التوبة: ٧١]. أو الخارجي: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ۗ ﴿١١٠﴾﴾ [آل عمران: ١١٠].

وعندما اختص منها؛ اختص منها أمة. قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٠٣﴾ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ

لَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴿١٠٥﴾﴾ [آل عمران: ١٠٢ - ١٠٥].

إذن؛ هي أمة من أمة المؤمنين حيث بدأ بنداء للمؤمنين ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾، "فلم يقل سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ فئة أو طائفة، وإنما أمة؛ فالأمة من ذات الأمة هو ما يتخللها لا بما يتجسد بمعزل عنها..."[1] فلا مكان للأفكار الوصائية الاستعلائية أو العصبوية الإلغائية التي يكرسها نموذج الفرقة الناجية والذي شكل الوعي الجمعي للمسلمين من قديم، ما أورثهم رؤية تفكيكية للتغيير تسير في الاتجاه المعاكس للنموذج الذي طرحه القرآن؛ نموذج الأمة.

ومن اللافت طرح القرآن لمفهوم الأمة من الأمة في سياقٍ يحذر فيه من الفُرقة والاختلاف، ما يوجهنا إلىٰ أن الأمة من الأمة ليست جزءاً منها وإنما "ما يتخللها"، فالقرآن لا يرشدنا إذن إلىٰ التحرك في دوائر انتماء جزئية داخل الأمة، وإنما إلىٰ الحركة خلال الأمة. فأي تصور يسقط وحدة الأمة -فضلاً عن وجودها- من الاعتبار لصالح مفهوم الطائفة أو الفرقة لا يصلح للتجديد أو التغيير -بغض النظر عن الأفكار التي يحملها- لأنه يمضي إلىٰ مزيد من الفرقة، وهي بدورها تؤدي إلىٰ تفريق الدين وتجزيئه؛ لنستحيل أحزاباً كل منها يأخذ ببعض من الدين متوهماً أنه كله، وكل حزب بما لديهم فرحون.

---

(١) حاج حمد، محمد أبو القاسم. **العالمية الإسلامية الثانية**، بيروت: دار الساقي، ط٣، ٢٠١٢م، ص٥٩٥.

فالتغيير كما يرشدنا له القرآن لن يتأتى إلا بتجاوز هذه المنظورات الجزئية والفرقية للدين. وأما على مستوى الواقع، فباستحضار الأمة عند التحرك لتغيير الواقع؛ أي بالانطلاق من منظور وحدوي كلي لا جزئي تفكيكي.

وإذا تتبعنا رحلة مفهوم الأمة في بُعده اللغوي والإصلاحي والمفهومي سيتبين لنا الآتي:

الأُمّة:

لغويا: "الهمزة والميم: أصل واحد يتفرع منه أربعة أبواب وهي: الأصل، المرجع، الجماعة، الدين، وهذه الأربعة متقاربة، وبعد ذلك أصول ثلاثة وهي: القامة والحين والقصد... قال الخليل: كل شيء يُضم إليه ما سواه مما يليه فإن العرب تسمي ذلك الشيء أُمّاً؛ ومن ذلك أُمّ الرأس وهو الدماغ... قال الخليل: الأمة: الدين... وكل قوم نسبوا إلى شيء وأضيفوا إليه فهم أمة، وكل جيل من الناس أمة على حدة... قال الخليل: الأَمم: القصد. قال يونس: هذا أمر مأموم: يأخذ به الناس."(١)

وقد وردت مادة (الهمزة والميم) في القرآن بمعنى الأصل الذي ينضم إليه ما سواه كما في قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ إِلَىَّ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [لقمان: ١٤]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِنَا ۚ

---

(١) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، ط١، (١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ج١، ص٢٠-٣٠.

﴿وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي ٱلْقُرَىٰٓ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَٰلِمُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [القصص: ٥٩]. وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ ٱلْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ فَرِيقٌ فِي ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي ٱلسَّعِيرِ ﴿٧﴾﴾ [الشورى: ٧]. ووردت بمعنى القصد ﴿وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ ﴿٢﴾﴾ [المائدة: ٢]، وبمعنى من يُتبع ﴿فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ ۙ إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَٰنَ لَهُمْ ﴿١٢﴾﴾ [التوبة: ١٢] وبمعنى المرجع في قوله تعالى: ﴿فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ﴿٩﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا هِيَهْ ﴿١٠﴾ نَارٌ حَامِيَةٌ ﴿١١﴾﴾ [القارعة: ٩ - ١١] وكلها تقوم على ركنين: الأصل، والتجمع حول هذا الأصل.

وأما مفردة (أمة) فقد وردت في القرآن ستين مرة "بصيغة المطلق (بتعبير الأصوليين) أو النكرة (بتعبير اللغويين)"(١)

وفي هذه المواضع جميعاً جاءت بمعنى الأصل الذي يُقصد ويُرجع إليه، فيشد إليه أو ينجمع إليه ما سواه، فمفهوم (أمة) في القرآن يقوم على الأصل وما يُضم إليه. وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الزخرف: ٢٣] أي: وجدناهم مجمعين على دين أو طريقة.

وتنكير أو إطلاق مفهوم الأمة يدل على كونه مفهوماً حركياً تتحرك دائرته طبقاً للأصل الذي يشد إليه ما سواه، وتضيق وتتسع بحسب ما ينضم إليه، ولا يتوقف على الكثرة أو القلة؛ فقد يُطلق على الفرد وقد يُطلق على الناس جميعاً.

---

(١) الحاج، عبد الرحمن. **الخطاب السياسي في القرآن**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٢م، ص٥٠.

وبهذا المعنىٰ وصف القرآن الكريم إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بأنه أمة: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾﴾ [النحل: ١٢٠]؛ فكل من أتىٰ بعده نسب إليه، وكل الرسل من بعده كانوا من نسله، وقد وجهنا القرآن إلىٰ اتباع ملته ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۗ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا ﴿١٢٥﴾﴾ [النساء: ١٢٥] ﴿وَجَٰهِدُوا۟ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ ۚ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ ...﴿٧٨﴾﴾ [الحج: ٧٨].

وعلىٰ الجانب الآخر يخبرنا القرآن بأن الناس كانوا أمة واحدة، وقد كانوا كذلك في عبوديتهم لخالقهم فهم سواء كلهم لآدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وكلهم عباد لله الواحد الأحد، فاختلفوا ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١٩﴾﴾ [يونس: ١٩]. فكان أن أرسل الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾﴾ [البقرة: ٢١٣].

هكذا؛ لم يعد الناس أمة واحدة، فقد اختلفوا وصاروا أمماً؛ فكل جماعة من الناس اجتمعوا علىٰ أصلٍ، أوما اعتبروه أصلاً صاروا أمة، فأرسل الله الرسل ليبينوا للناس ما اختلفوا فيه: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ

ﭐعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ فَمِنۡهُم مَّنۡ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنۡهُم مَّنۡ حَقَّتۡ عَلَيۡهِ ٱلضَّلَٰلَةُۚ فَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُكَذِّبِينَ ﴿٣٦﴾﴾ [النحل: ٣٦].

ويخبرنا الله أنه لو شاء لجعل الناس أمة واحدة –أي بعد اختلافهم– رغماً عنهم، لكنه شاء بحكمته العلية أن يختبرنا ويبلونا فيما آتانا من رسل وكتب وبينات، ثم نُرد إليه ليقضي بيننا ويبين لنا ما كنا نختلف فيه: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمۡۗ وَتَمَّتۡ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ ﴿١١٩﴾﴾ [هود: ١١٨ – ١١٩]. وعلىٰ ذلك فلكل أمة شرعة ومنهاج، بهما تتميز عن سائر الأمم، فبعد ذكر التوراة والإنجيل يخاطب رسوله وصفيه: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِۖ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ فِيهِ تَخۡتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [المائدة: ٤٨].

إذن الأمة هي الأصل أو المقصد أو المرجع ينجمع حوله جماعة من الناس أو مما سواهم؛ فتتشكل خصائصها طبقاً له ﴿قِيلَ يَٰنُوحُ ٱهۡبِطۡ بِسَلَٰمٖ مِّنَّا وَبَرَكَٰتٍ عَلَيۡكَ وَعَلَىٰٓ أُمَمٖ مِّمَّن مَّعَكَۚ وَأُمَمٞ سَنُمَتِّعُهُمۡ ثُمَّ يَمَسُّهُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴿٤٨﴾﴾ [هود: ٤٨] ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الأنعام: ٣٨] ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الأنعام: ٣٨].

وعلىٰ ذلك فقد تكون الأمة -باعتبار الزمن- جيلاً أو أجيالاً اجتمعت علىٰ أصل أو مقصد ما، فيُعبر بها عن الزمن -من باب التعبير عن الشيء بلازمه كالقرن- وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿ وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَّيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ ۗ أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴿٨﴾﴾ [هود: ٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ ﴿٤٥﴾﴾ [يوسف: ٤٥].

ومما سبق يمكن القول بأن قوام مفهوم الأمة ركنان: أصل يشد إليه ما سواه، وتجمع حول هذا الأصل، فالمفهوم -كسائر المفاهيم القرآنية- يعطينا صورة مركبة وحركية. فالأمة -علىٰ ذلك- لا تكون فرعاً من أصل، أو جزءاً من كل. فإن كان هذا الاستخلاص صحيحاً فكيف نفهم -إذن- آيات كقوله تعالىٰ: ﴿وَمِن قَوْمِ مُوسَىٰ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ ﴿١٥٩﴾﴾ [الأعراف: ١٥٩] وقوله: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً ۗ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾﴾ [آل عمران: ١١٣] وقوله تعالىٰ: ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم ۚ مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ ﴿٦٦﴾﴾ [المائدة: ٦٦].

القرآن فيما يتعلق بأهل الكتاب والأمم السابقة يروي للبشرية قصصها ويقودها إلىٰ محاولات استخلاص العبر والدروس من تلك القصص، كي لا تسقط فيما سقطت فيه تلك الجماعات التي فرقت دينها وصارت شيعاً وأحزاباً كل حزب بما لديهم فرحون. واختلافهم في يقينيات ومسلّمات نزل بها الكتاب عليهم الذي وصفه الله بأنه هدىٰ ونور

﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٞۚ ...﴿٤٤﴾﴾ [المائدة: ٤٤] فالفرقة والتمزق تصبح فرقة حقيقية بالنسبة لهذه الأمم قائمة على اختلافات في التنزيل والتأويل معاً، في حين أن اختلافات أمة محمد ﷺ اقتصرت على التأويل.

وهنا سنجد أن مفهوم الأمة مرتبط بشبكة مفاهيمية؛ منها: الاختلاف والفُرقة أو التفرق والطائفة، وحتى يتسنى لنا مقاربة مفهوم الأمة في القرآن لا بدّ لنا من التعريج على تلك المفاهيم المرتبطة به.

من اللافت إيراد القرآن لمفهوم الأمة في مقابل الافتراق والاختلاف ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ فَٱخۡتَلَفُواْۚ ﴿١٩﴾﴾ [يونس: ١٩] وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًاۖ إِنِّي بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ ﴿٥١﴾ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱتَّقُونِ ﴿٥٢﴾ فَتَقَطَّعُوٓاْ أَمۡرَهُم بَيۡنَهُمۡ زُبُرٗاۖ كُلُّ حِزۡبِۭ بِمَا لَدَيۡهِمۡ فَرِحُونَ ﴿٥٣﴾﴾ [المؤمنون: ٥١ - ٥٣].

وكذلك ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴿١٠٥﴾﴾ [آل عمران: ١٠٤ - ١٠٥]. فما المراد بالافتراق والاختلاف.

سنبدأ بالافتراق -حسب ترتيب القرآن (تفرقوا واختلفوا)- لأنه مثل نموذج التغيير الذي رسخ في وعي المسلمين.

وردت مادة (فرق) في القرآن سبعين مرة، لتدل جميعها على المباينة؛ فبعضها أتى ليتلبس فوق ذلك المعنى بمعنى التقسيم والتجزيء فيدل على

جزء من كل كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ١٨٨﴾ [البقرة: ١٨٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ ۖ فَٱنفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَٱلطَّوْدِ ٱلْعَظِيمِ ٦٣﴾ [الشعراء: ٦٣]. وبعضها تلبس بمعنىٰ الفصل والتمييز بين أعيان لكل منها وجود مستقل، وهي بذلك تدل علىٰ عكس الجمع: ﴿وَقَالَ يَٰبَنِىَّ لَا تَدْخُلُواْ مِنۢ بَابٍ وَٰحِدٍ وَٱدْخُلُواْ مِنْ أَبْوَٰبٍ مُّتَفَرِّقَةٍ ۖ ٦٧﴾ [يوسف: ٦٧]، وقوله: ﴿قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِى وَبَيْنِكَ ۚ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ٧٨﴾ [الكهف: ٧٨].

ولم تحمل جميعها دلالة سلبية، فبعضها أتىٰ بمعنىٰ التمييز والفصل بين أهل الحق وأهل الباطل؛ قال تعالىٰ: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّى لَآ أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِى وَأَخِى ۖ فَٱفْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ ٢٥﴾ [المائدة: ٢٥]. وكذلك قوله جَلَّ وَعَلَا: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ ٱلْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ فَرِيقٌ فِى ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِى ٱلسَّعِيرِ ٧ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُدْخِلُ مَن يَشَآءُ فِى رَحْمَتِهِۦ ۚ وَٱلظَّٰلِمُونَ مَا لَهُم مِّن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ٨﴾ [الشورىٰ: ٧ - ٨]. وقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ۚ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ٢٩﴾ [الأعراف: ٢٩] ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ ۗ إِنَّهُمُ ٱتَّخَذُواْ ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ ٣٠﴾ [الأعراف: ٣٠] وهذا تأكيد لحقيقة نبهنا إليها القرآن مراراً أن لو شاء الله لآمن من في الأرض جميعاً، فلن يسلك الناس جميعا طريقا واحدا، لأن الدنيا دار اختبار، ولأنه ترك لنا الاختيار، فسيختار الناس اختيارات متباينة.

وأتت مادة (فرق): بمعنى الفصل بين الحق والباطل؛ ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾﴾ [الفرقان: ١] وكذلك ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ٱلْفُرْقَانَ وَضِيَآءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [الأنبياء: ٤٨] وأيضا ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٤١﴾﴾ [الأنفال: ٤١].

وأما ما أتى منها بدلالة سلبية فهو التفرق في الدين؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ ۚ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿١٥٩﴾﴾ [الأنعام: ١٥٩]، وقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ۞ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَٱتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾﴾ [الروم: ٣٠ - ٣١]، وكذلك ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ ﴿١٣﴾﴾ [الشورى: ١٣]، ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَلَمْ يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ أُو۟لَٰٓئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٥٢﴾﴾ [النساء: ١٥٢]، ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾﴾ [الأنعام: ١٥٣].

تبين لنا الآيات السابقة منشأ الافتراق الذي يُسلم إلى الاختلاف والتحزب؛ هو تفريق الدين وتجزيئه، وهو ما نبه إليه القرآن في موضع آخر، ووصف من يفعلون ذلك بالمقتسمين الذين جعلوا القرآن (عضين).

فالدين الذي هو الأصل الذي به تكونت الأمة حينما يُجزأ إما بالعبث في التنزيل -كما كان في الأمم السابقة- أو يُجزأ عند التفسير والفهم كما هو الحال في أمتنا، يفرز تفاوتاً وتبايناً في صورة المرجعية كما يدركها المتتسبون إليها، وهذا بدوره يؤدي إلىٰ الاختلاف، ولاحقاً إلىٰ الصراع والتحارب. وما ذلك إلا لأن تقسيم الدين وتفريقه حال بيننا وبين مرجعيته، وحجب عنا حاكميته وفاعليته في حياتنا، فيبغي بعضنا علىٰ بعض ويظلم بعضنا بعضاً. فالأمر لا يقف عند آراء مجردة، بل تقوم عليها بنىٰ ثقافية واجتماعية فيأخذ الاختلاف أبعاداً أعمق لا تكرس فقط الشقة بين أبناء الأمة لتحول دون تكوين وعي جمعي، وإنما فوق ذلك تكرس تراثاً يُحكّم في كتاب الله.

غير أن ما تتميز به أمة الإسلام عن غيرها هو أن كتابها (القرآن المجيد) محفوظ من الله تعالىٰ، فالأصل الذي يشد إليه ما سواه محفوظ قائم، وهو حجة الله علىٰ الناس إلىٰ يوم الدين.

وعلىٰ ما سبق؛ فالفِرقة هي جزء من الأمة لا تستطيع أن تقيم الدين لسببين: الأول متعلق بنشأتها الفكرية والمتمثلة في النظر والفهم الجزئي للدين، والثاني أنها لا تستطيع تجاوز دائرتها الضيقة في الحركة، كما أنها تسير في اتجاه معاكس للتجمع والتوحد. فإقامة الدين لا تتأتىٰ مع الفُرقة. فهل تصلح الطائفة لذلك الدور؟

"(ط وف): أصل واحد صحيح يدل علىٰ دوران الشيء علىٰ الشيء، وأن يحف به، ثم يُحمل عليه... فأما الطائفة من الناس: فكأنها جماعة تطيف بالواحد أو بالشيء... ثم يتوسعون في ذلك... فيقولون أخذت طائفة من

الثوب: أي قطعة منه،...لأن الطائفة من الناس كالفرقة والقطعة منهم."[1]

وقد وردت (طائفة) في القرآن لتدل على جماعة من الناس تشكل جزءاً من كل. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُواْ فَلْيَكُونُواْ مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّواْ فَلْيُصَلُّواْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُواْ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ ﴿١٠٢﴾﴾ [النساء: ١٠٢] وكذلك: ﴿وَإِذْ يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ إِلَّا غُرُورًا ﴿١٢﴾ وَإِذْ قَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ يَٰٓأَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَٱرْجِعُواْ ۚ وَيَسْتَـْٔذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ ٱلنَّبِىَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِىَ بِعَوْرَةٍ ۖ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا ﴿١٣﴾﴾ [الأحزاب: ١٢ - ١٣].

فالطائفة هي جماعة تمثل جزءاً من كل، لكنها ناظرة نحو أصل تدور حوله، وأما الفرقة أو الفريق فهو الجماعة حال انفصالها عن الكل أو للدلالة على أعيان لكل منها وجود مستقل. فاتجاه الحركة لكل من الطائفة والفرقة متضاد، وعلى ذلك فالطائفة هي جماعة تمثل جزءاً من جماعة أكبر دون أن تنفصل عنها، وتدور حول ذات الأصل؛ وبطريقة أخرى هي دائرة انتماء أصغر تتحرك داخل دائرة أكبر ومشدودة تجاه مركزها، وهي بذلك تصلح لأن تكون نموذجاً للتغيير، ولإقامة الدين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا أن القرآن لم يقدمها لهذا الدور، بل على العكس من ذلك أوضح أنها لا تصلح له. فعندما توجد أكثر من طائفة داخل الأمة، وينشب بينها صراع يبرز دور الأمة كحكم لاحتواء الصراع وحل النزاع ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ

(١) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٣٢ - ٤٣٣ مادة (ط و ف).

إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتۡ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا بِٱلۡعَدۡلِ وَأَقۡسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ﴿٩﴾﴾ [الحجرات: ٩]. فالقرآن هنا لا يخاطب طائفة ثالثة وإنما يخاطب المؤمنين؛ أي الأمة، التي يجب أن تصلح بين المتقاتلين، فإن بغت إحداهما بعد الصلح، كان قتالها للطائفة الباغية مرهوناً بكونها أمة، حتى يكون قتالها كفاً للبغي وليس توسيعاً لدائرة الصراع، ثم تعود للإصلاح طبقاً للعدل والقسط؛ لأنها ليست طرفاً، وإنما حَكَماً وملاذاً فلا إقصاء ولا إلغاء.

وعلى ما سبق فلا يمكن أن نفهم الأمة في قوله تعالى وهو يخاطب المؤمنين: ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران: ١٠٤] على أنها جزء من كل، أو دائرة انتماء صغيرة بين دوائر أخرى تتحرك داخل دائرة أكبر. إن (أمة من أمة) تعني تجدد فاعلية الأمة كلما خبت؛ تعني كياناً جمعياً يُقام كلما تداعى؛ روحاً جمعية تنبثق مجدداً كلما زهقت، إنها شروق متجدد بعد كل غروب، كخروج الحي من الميت، وخروج النهار من الليل.

فنحن مأمورون -إذن- بإقامة الأمة لأنها هي المؤهلة والمخولة لإقامة الدين ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴿١٠٥﴾﴾ [آل عمران: ١٠٤ - ١٠٥]، وحينما أمر الله بإقامة الدين خاطب المؤمنين جميعاً؛ أي الأمة: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ ٱللَّهُ يَجۡتَبِيٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ ﴿١٣﴾﴾ [الشورى: ١٣].

إذن الأمة هي صاحبة الحق الأصيل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وليس الحاكم أو الدولة ولا الفرقة أو الطائفة، فلا مجال إذن للأفكار الاستعلائية أو العصبوية أو السلطوية، ومن ثم يجب أن يُبنى خطاب التغيير ليستوعب الأمة، ولكن للأسف ضمر مفهوم الأمة لصالح مفهوم ولي الأمر (الخليفة) في كتابات السياسة الشرعية القديمة، ولصالح الدولة حديثاً، كما طغى مفهوم الفرقة الناجية على مفهوم الأمة.

إنه لفارق كبير بين رؤى التغيير التي يولدها نموذج الأمة، وتلك التي يولدها نموذج الفرقة الناجية، فارق يصل لحد التضاد فكل منهما يسير عكس اتجاه الآخر، فبينما يولّد نموذج الأمة رؤى كلية وحدوية تستوعب الاختلافات والتنوع، يولّد نموذج الفرقة الناجية رؤى جزئية تفكيكية.

١ - إحياء الأمة:[١]

بداية، لا بدّ من التمييز بين إحياء الأمة وإعادة إنشائها، فالرسول ﷺ هو من أنشأها بوصفه رسولاً مبلغاً عن الله عَزَّوَجَلَّ، فلحظة الإنشاء تلك لا يمكن تكرارها أو إعادتها؛ لأنها مرتبطة بتنزيل الذكر الحكيم -الذي بُنيت الأمة به على قواعد الملة الإبراهيمية- مُنجَّماً على خاتم الأنبياء والمرسلين ليقرأه على الناس على مُكث، بما يناسب عملية بناء الأمة الشاهدة الخيرة الوسط، القادرة

(١) وإقامة الأمة لتقوم بالدين هو ما نفهمه من آيات تتكامل مع بعضها بعضاً، فقال تعالى: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١١٤﴾﴾ [آل عمران: ١١٣ - ١١٤] وكذلك إذا تأملنا الربط بين إقامة الدين وعدم التفرق فيه: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ۖ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ...﴿١٣﴾﴾ [الشورى: ١٣].

علىٰ حمل أعباء الرسالة إلىٰ يوم الدين، بكونها الأمة القطب التي تلتف الأمم حولها، لا بكونها مركزاً كما هو الحال لفكرة (المركزية الغربية)(١)

وأما الإحياء فهو تجديد علىٰ أسس سبق أن بنيت وأقيمت، ولذلك فإن طريق الإحياء والتجديد والبعث يقتضي إدراكاً دقيقاً للنموذج الأول وفهماً سليماً لسائر تفاصيله ودقائقه، وإلا فلن يأخذ التجديد مداه، ولن يحقق أهدافه. ولقد ضرب الله لنا مثلاً بما رسمه لتجديد رسالة بني إسرائيل وأمتهم بعد أن طال عليهم الأمد وقست منهم القلوب، وصاروا يحملون كتابهم كمثل الحمار يحمل أسفاراً، وحرفوا الكلم عن مواضعه، ونسوا حظاً كبيراً مما ذكّروا به علىٰ أيدي موسىٰ وهارون وداود وسليمان، فأرسل الله إليهم السيد المسيح رسولاً مجدداً، يعيد للقلوب رقتها وإخباتها وسلامة يقينها بالله جَلَّوَعَلَا، ويعيد لأيامهم نضارتها ويبعث الحياة والفاعلية في عناصر إيمانهم وشريعتهم. وحين سألوه عما إذا كان عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ قد جاء لتغيير

---

(١) فالأمم ذات المركزية تتخذ من نفسها مركزاً يستعلي علىٰ الأطراف ويخضعها ويجعلها تدور حوله حيث دار، تأتمر بأمره وتقف عند نواهيه. أما الأمة القطب فهي لا تجعل من نفسها مركزاً، بل قطباً نموذجياً له صفات ومزايا كسبية تستطيع أية أمة من الأمم أن تتصف بها لو شاءت، وعلىٰ الأمة القطب أن تفسح لها الطريق وتعينها علىٰ الوصول إلىٰ ذلك، بحيث لا تجد الأمة القطب في نفسها غضاضة أن ترىٰ أمة أو أمماً تحاول أن تقف إلىٰ جانبها وتشاركها قطبيتها، لأن من شأن الأمة القطب ألا تبتغي علواً في الأرض ولا فساداً، بل أن تكون نموذجاً للآخرين في وسطيتها وخيريتها، ولذلك أخرجت للناس. فهي تعرف أن إخراج الله لها نموذجاً للناس يحتم عليها أن تعينهم دائماً علىٰ منافستها والدخول في سباق معها من تكريس وتدعيم القيم التي تقوم عليها وتسعىٰ إلىٰ إعلائها. وذلك فرق كبير بين الأمة حين تنطلق باتجاه هداية الناس وإخراجهم من الظلمات إلىٰ النور، وإيصال رسالة الله إليهم، والنظر إليهم علىٰ أنهم أخوة لها في الإنسانية والمبدأ والصيرورة والمصير.

الشريعة قال: "لا ما جئت لأرفع نبرة عن حرف، بل لأعلم الخراف الضالة من بني إسرائيل الشريعة الحقة والدين الخالص"، ولذلك وصفه الله جَلَّوَعَلَا بأنه المصدق لما بين يديه من التوراة، فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ بعد أن ذكر الآيات التي جاء بها: ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ ۚ وَجِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿٥٠﴾﴾ [آل عمران: ٥٠].

لقد كان بنو إسرائيل قساة القلوب تهمهم الحرفيات والأشكال، ولا يأبهون كثيراً بالمقاصد والغايات؛ فسقطوا في الشكلانية التي تجمع بين الإفراط والتفريط، فأصاب الناس عنت بذلك التطبيق الشكلي للشرائع التي صارت بالتطبيقات الخاطئة شريعة إصر وأغلال لا شريعة تخفيف ورحمة، فكان السيد المسيح مسؤولاً عن تجديد فهم الناس للشريعة. فدور الأمة المسلمة هو مثل دور السيد المسيح في تجديد الدين والملة، وتجديد فهم الشريعة وإخراجها من حالة الإصر والأغلال. وهذا لن يتم إلا بقراءة كتاب الله وفهمه في وحدته البنائية، وبذلك يتسنى لنا القيام بعمليات التجديد الدائم المستمر؛ لكي لا تطغى على شريعتنا عوامل طول الأمد وقسوة القلوب، فتحرمنا من خيرات الشريعة وبركتها وأنوار الاستظلال بأحكامها.

إن الذين يظنون أن الزمن ساكن وثابت وأنه من الممكن إعادة إنتاج أي حقبة زمنية ماضية في حقبة لاحقة مخطئون، متغافلون عن سنن الله في الزمن، ومنها أن هذا الزمن سائر بنا إلى غاية وأجل مسمى حدده الله -ألا وهو القيامة- فليس في مقدور أحد أن يوقف حركة الزمن أو يغير في سننه إلا الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ؛ ولذلك فإن أي لحظة تنتهي لا يستطيع الخلق كلهم إعادة

إنتاجها. والأحداث حين تقع في زمان معين لا يمكن أن تعاد، ولا نظائرها بشكل مطابق، ولذلك فإن الله لن يطالبنا بأن نعيد تمثيل القصص التي جاءت في كتاب الله جَلَّوَعَلَا وإنما طلب منا أمرين: معرفة الخير الذي فعلوه وكيفية التأسي بهم في مثل تلك الأفعال، ومعرفة الشر الذي اجتنبوه وكيفية اجتنابهم له، وأخذ الدروس والعبر من كل ما حدث ليس إلا. وقد أخضع الله جَلَّوَعَلَا رسله وأنبياءه لجميع السنن، ومنها سنن الموت والبلى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الزمر: ٣٠].

فما حدث في الفترة النبوية لا يمكن إعادة إنتاجه. وقد جانب الصوابُ قوماً ظنوا أنهم لو أعادوا قراءة القرآن كما نزل، واعتبروا أنفسهم يعيشون جيل التلقي واختاروا أصلحهم ليمثل دوراً شبيها بدور رسول الله فيهم، لأمكنهم أن يعيدوا إنتاج فترة جيل التلقي في زماننا هذا أو في أي زمان قادم، وما أدركوا حكمة الله جَلَّوَعَلَا في أنه قد قطع الصلة بين كتابه وبين زمن عصر النزول، بقطعه عما عرف بأسباب النزول أو مناسبات النزول، وذلك لئلا يرتبط القرآن بذلك الواقع، فقابل رسول الله مع جبريل القرآن في السنة الأخيرة من حياة رسول الله ﷺ وأعادا معاً ترتيبه بأمر إلهي توقيفي؛ فصار كما هو اليوم أربع عشرة ومائة سورة، منها الطوال والمفصل والقصار، كما هو معروف؛ لأن البشرية مطالبة بأن تتعامل مع القرآن بجملته ولم تعد بحاجة إلى تمثيل إعادة تنزيله.

فها هو كله بين أيدي الناس لا يحتاج الناس بعد جمعه وحفظه وترتيبه وبيانه إلهياً إلى أي شيء جديد، بل أصبح القرآن في وصية رسول الله ﷺ بمثابة الرسول المقيم بين البشر إلى يوم الدين، فهو مرجعيتهم ومصدر

هدايتهم وإلهامهم ببنيته المطلقة المتجاوزة القادرة على استيعاب متغيرات كل زمان ومكان. فكما استدمج شعوباً غير عرب الجزيرة وألف بينهم ليكونوا من الأمة، سيبقى قادراً على الاستدماج في عملية لا انقطاع لها إلا بقيام الساعة؛ لأن القرآن هو خطاب الله لأهل الأرض جميعاً؛[1] ليعودوا

---

(١) فمن خصائص رسالة الإسلام "العموم". والمقصود بذلك العموم في البشر كافة، والعموم في الزمان والمكان، فهذه الرسالة لم تستهدف قوماً محددين في وقت أو بلد محدد كالرسالات المحصورة في أقوام أو قرى، بل هي نداء للبشرية كلها، وخطاب للإنسانية جمعاء. فالوحدة الإنسانية في المنهج الإسلامي هي حقيقة الحياة والأحياء على تنوع الأجناس والأنواع. والوحدة الإنسانية هي حقيقة الإنسان والاجتماع البشري على تنوع الشعوب والقبائل واختلاف الديار. ووحدة الدين سمة من سمات هذا المنهج، ووحدة الرسل والرسالات جزء من العقيدة التي جاء بها؛ فالبشر كلهم قد خلقهم الله من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء؛ ليصبح الناس شعوباً وقبائل تسعى لبناء علاقات التآلف بينها بعد التعارف، ثم الدخول في السلم كافة.

وقد أوضح الإمام الشافعي مراحل الرسالة الخاتمة في صدر رسالته، وكيف تدرجت هذه الرسالة من مخاطبة عشيرة رسول الله ﷺ؛ لتصل إلى مخاطبة البشرية جمعاء، فيقول: "فكان خيرته المصطفى لوحيه المنتخب لرسالته، المفضل على جميع خلقه بفتح رحمته، وختم نبوته، وأعم ما أرسل به مرسل قبله فتنزل على رسول الله ﷺ ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾﴾ [الشعراء: ٢١٤] فخرج عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ ونادى قريشاً فقال: (اشتروا أنفسكم لا أغني عنكم من الله شيئا) ثم نادى بطون قريش فقال: (يا بني عبد مناف لا أغني عنكم من الله شيئاً) كما أُمر عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بأن ينذر أم القرى ومن حولها فقال عز من قائل: ﴿لِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ﴿٧﴾﴾ [الشورى: ٧]. ثم أُمر بأن يدعو قومه جميعاً، فقال تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ۖ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [الزخرف: ٤٤]، وقوم الرجل من ينتمي إليهم على سبيل الإجمال والعموم، وها هنا هم العرب... ثم بعد ذلك عم الخلق كلهم بالبشارة والنذارة بهذه الرسالة الخالدة." انظر:

- الشافعي محمد بن إدريس، **الرسالة**، مرجع سابق، ص٤٥، رقم: ١٥٨.

وإذا كان لنا ما نضيفه إلى ما ذكره الإمام فهو أن الخطاب بعد توجهه إلى العرب كافة وُجه إلى الشعوب الأمية كافة، وهي الشعوب التي لم تتلق قبل الإسلام دينا، ولم تتلُ قبل القرآن كتابا=

كما كانوا قبل الاختلاف أمة واحدة إن استجابوا له، وسيبقى القرآن ناظراً نحو غاية جمع البشرية كلها على التوحيد والإيمان، وإدخالها في السلم كافة ليوجه إليها نداءه ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ﴾ [البقرة: ٢٠٨]؛ فهو حجة الله على العالمين إلى يوم الدين، لا حجة لبعض من الناس على سائرهم.

وعلى ذلك يكون إحياء الأمة وتجديد بنائها ذا بعدين، الأول: معني بخطاب يستوعب من صاروا جزءاً من أمة القرآن، وهم من اصطلح على تسميتهم بأهل القبلة وأمة الإجابة، على اختلافاتهم وتبايناتهم، والبعد الثاني: المعني بمخاطبة من هم خارج هذه الدائرة، وهو البعد العالمي للإسلام، لمخاطبة أمة الدعوة ودعوتها للانضمام لأمة الإجابة. فصياغة خطاب يستند إلى المرجعية الإسلامية لا بد أن يُتعامل مع هذين البعدين دون أن يطغى أحدهما على الآخر، مع ما بينهما من تعارض ظاهر.(١)

= ولم تعرف قبل رسول الله ﷺ نبياً ورسولاً، ليجعل من هذه الشعوب شعوباً كتابية بعد أن كانت أمية، ثم وجه بعد ذلك إلى البشرية كلها لتصحيح الدين وتوحيد مرجعيته، وإعلاء كلمته على كل كلمة، فَبِهِ ﷺ خُتمت النبوة. ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا ٢٨﴾ [سبأ: ٢٨] وقوله تعالى: ﴿وَتَمَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدۡقٗا وَعَدۡلٗاۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ١١٥﴾ [الأنعام: ١١٥].

(١) ولذلك يجب أن لا يكون أمر الدعوة شأناً سياسياً لأية دولة مهما تسمت بأنها إسلامية، لأن الدولة والسياسة تخضع لاعتبارات مادية أهمها الجغرافيا السياسية وصراعات الوجود والنفوذ والحدود، وهو ما يتعارض مع الدعوة، كما أن للدعوة أثقالاً ومسؤوليات تنوء بها الدولة مهما بلغت من شأن، وهذا القول لا يتعارض مع ضرورة السعي من أجل إخضاع السياسة لمعايير القيم القرآنية.

٢- هل أنشأ رسول الله دولة أم أمة؟

ولنعد مرة أخرىٰ إلىٰ لحظة الإنشاء؛ فهناك من يرىٰ أن الرسول ﷺ قد أنشأ دولة، ومع أن هذا ليس فضلاً ولا مكرمة يمتاز بها رسول الله علىٰ سائر البشر فما أكثر من أسسوا دولا ثم دالت من بعد ذلك، متغاضين عن حقيقة ساطعة لا مراء فيها، هي أن رسول الله ﷺ قد أنشأ أمة. وتقوم رؤية الحركات الإسلامية المعاصرة للتغيير علىٰ فكرة رئيسة هي أن الرسول ﷺ قد أنشأ دولة الإسلام، حتىٰ يتسنىٰ له إقامة الدين وتثبيت أركان الدعوة؛ بمعنىٰ أنها أمر إلهي وليس تطوراً طبيعياً واستجابة لاحتياجات الاجتماع السياسي، وينبني علىٰ هذا أن الإسلام دين ودولة؛ فتدخل الدولة بذلك في قضايا الأصول، وتُصاغ للإسلام تصورات سلطوية فوقية. ولذا نحن بحاجة إلىٰ تحرير تلك المقولات.

وحتىٰ لا ندخل في جدال حول ما إذا كان رسول الله ﷺ قد أسس دولة من عدمه، سنكتفي هنا بالبرهنة علىٰ أن بنية سلطوية (هرمية) تتكون من مستويين؛ قمة تتخذ القرار وقاعدة تنفذ، لا أثر لها في سيرة رسول الله ﷺ وطريقة تعامله مع صحابته الكرام. ومستندنا في ذلك قوله تعالىٰ: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ﴾ [الفتح: ٢٩] فالآية تحدثنا عن (معية) تلخص علاقة رسول الله ﷺ بصحابته، لا تبعية مطلقة ولا تقليد دون تفكير، وإسلامنا حث علىٰ ذلك التدبر والتفكر في القرآن والسنة؛ فهم أصحاب لا أتباع يتقاسمون كل شيء، يتراحمون فيما بينهم، ولم يكن هناك آمر ومأمور، إلا فيما يوحيه الله إلىٰ نبيه، وهو في ذلك مأمور

من الله كما هم مأمورون، إلا أنه مبلغ عنه تعالىٰ ومُبين.

وقد أتت هذه الآية في نهاية سورة الفتح التي تناولت شؤون الاجتماع السياسي للجماعة المسلمة، والتي تجسدت آنذاك في جيل التلقي، وتتناول إلىٰ ذلك الجوانب الروحية والمادية لمجتمع المدينة. فتُعالج في أول السورة قضية الإيمان، وتميز لنا بين المؤمنين والمنافقين ليمهد لحقيقة أن من يبايع الرسول فإنه يبايع الله، فالأمر ليس بين المؤمنين ورسول الله؛ فالرسول ﷺ ليس كأي قائد بما لا مجال للقياس عليه؛ لأن أي قياس مهما كان نوعه علىٰ رسول الله ﷺ يعدّ قياساً فاسداً، فلا يقاس به أمير الجماعة ولا رئيسها ولا زعيم الحزب ولا مرشده ولا زعيم شعب ما، ولا قائده بما يتصف به رسول الله ﷺ بأنه نبي رسول، من شأنه أن يطاع بإذن الله: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ ﴿٦٤﴾ ﴾ [النساء: ٦٤]. ولقد حاولت معظم حركات الإسلام السياسي أن تسقط الفوارق بين قادتها وبين رسول الله ﷺ في وجوب الطاعة ومنع المجادلة والمناقشة قبل التنفيذ، واعتبار الشورىٰ معلمة لا ملزمة، وعدم جواز الاستقالة من الجماعة أو الحزب، وقياس الجماعة أو الحزب علىٰ الملة، واعتبار ذلك بمثابة خروج عليها. وكل تلك أمور لا تكون إلا لرسول الله ﷺ، ولا تنبغي لأحد من بعده. ثم ينتقل الحديث إلىٰ المُخلفين (المنافقين) الذين ينشطون عند جمع الغنائم وينتحلون الأعذار في أوقات البذل والعطاء، ثم تشير السورة إلىٰ نقلة نوعية وهي: الخروج بالدعوة خارج الدائرة الضيقة التي كانت تتحرك فيها. فكل المواجهات السابقة كانت مع قوم النبي في دائرة ضيقة داخل

الجزيرة العربية، وذلك في قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ﴿١٦﴾﴾ [الفتح: ١٦].

والخلاصة أن سورة الفتح تصف لنا البنية الاجتماعية والسياسية القائمة آنذاك في مجتمع المدينة؛ بتطورها ودخولها في مرحلة جديدة استحقت أن توصف بالفتح. ومع ذلك فهيكلية الأمر أو اتخاذ القرار لم تأخذ شكلاً سلطوياً هرمياً وإنما بنية المعية. و"المعية" التي يحدثنا عنها القرآن. وتحكي لنا السيرة النبوية كيف تحققت حينما تذمر المسلمون من بنود صلح الحديبية، الذي لم يصدر فيه رسول الله من تلقاء نفسه وإنما بأمر من الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنۢ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ ﴿٢٤﴾﴾ [الفتح: ٢٤]، والتي بموجبها حيل بينهم وبين دخول مكة لعامهم هذا، ورُد المسلمون الفارون من قريش إليها، فقالوا له: "يا رسول الله تكتب هذا؟ قال: نعم، إنه من ذهب إليهم فأبعده الله، ومن جاءنا منهم سيجعل الله له فرجاً ومخرجاً" فلما أمرهم الرسول ﷺ بأن "ينحروا الهدي ويحلقوا رؤوسهم وكرر ذلك ثلاثاً لم يقم منهم أحد، فلما رأوه قام -بمشورة من أم سلمة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا- فذبح بدنة وحلق رأسه قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضاً حتى كاد بعضهم يقتل بعضهم بعضاً غماً."[١]
كان ذلك مع أن الأمر لا مجال فيه للرأي، إنها المعية التي كانت تربطهم برسول الله ﷺ وليست التبعية، فقد ألّف الله بين قلوبهم، فأين هذا مما

---

(١) العمري، أكرم ضياء. **السيرة النبوية الصحيحة**، الرياض: مكتبة العبيكان، ط٤، ٢٠٠١م، ج٢، ص٤٤٦.

صيغ من تصورات سلطوية وأبوية للإمام أو الخليفة، وتجعل منه ظلاً لله في الأرض حارساً للملة وللأمة، ثم أخذ بها الإسلاميون الحركيون في عصرنا الحديث، وبنوا عليها بما يتراكب مع الدولة الحديثة وأذرعها الأخطبوطية. ما نريد البرهنة عليه هو أن رسول الله ﷺ عاش حياته وهو يؤسس أمة لتحمل رسالة، وعليها أن تشق طريقها لتخرج بها إلى العالمين ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴿١١٠﴾﴾ [آل عمران: ١١٠]،[١] وقد يتطلب هذا الخروج مدافعة إمبراطوريات؛ لينفتح الطريق أمام الدعوة ولهذا طرحت الآية خيار القتال قبل الإسلام لإزاحة العقبات المادية من طريقها ﴿تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ﴿١٦﴾﴾ [الفتح: ١٦]، فيؤمن من يؤمن ويكفر من يكفر عن بيّنة. هذه المدافعة مع الإمبراطوريات القائمة آنذاك أسهمت في نشوء الدولة كحاجة طبيعية، ثم تطورت لتأخذ شكلاً إمبراطورياً في إطار الجدل مع الواقع، دون أن يكون ذلك بنص أو أمر إلهي. وبالتداعي التلقائي بعُدت الشقة بين الدعوة والدولة، لأن للدولة نداء يتعارض مع نداء الدعوة، فالدولة كيان مادي له متطلباته المتعلقة بالتدافع المادي مع من يشكلون خطراً على وجودها، وتطورها،[٢] وحينما لا تصبح الدولة دولة

---

(١) ذهبت بعض التفاسير إلى أن الخطاب في هذه الآية موجه إلى الصحابة؛ أي: جيل التلقي، وهناك من عممها. وبعد تحرير مفهوم الأمة قرآنياً لن نجد تعارضاً، ذلك لأنه مفهوم حركي متجدد. نعم أنشأ الرسول الأكرم أمة، وهذه الأمة هي التي خرجت بالدعوة من المدينة المنورة إلى الجزيرة العربية، ثم إلى خارجها، ولتتمكن من مواصلة دورها لا بد من تجديد بنائها.

(٢) متطلبات التدافع المادي ليست في ذاتها مستهجنة، بل قد تكون في كثير من الأحيان سبباً في إزالة المعوقات والحواجز من طريق الدعوة، ولكنها مع التداعي التلقائي لمفاعيلها قد تتحول إلى عقبة =

= في طريق الدعوة. ولعل هذه المسافة بين الأمرين هو ما نبهتنا إليه (سورة عبس)، فقد انشغل الرسول الأكرم ﷺ في الموقف الذي تقصه علينا تلك السورة بمتطلبات التدافع المادي، ورأى أن إسلام صناديد قريش سيفتح الباب أمام دعوة التوحيد، وخاصة أمام المستضعفين الذين يخشون بطش سادتهم وكبرائهم، فتلهى بكبراء قريش عن ضعيف أعمى جاءه يسعى مقبلاً على العلم والمعرفة، فعاتبه رب العزة وأخبره بأنها تذكرة ومن شاء ذكره، هذه المفارقة حدثت حينما كانت الدعوة هي الهدف الرئيس وما سواه يخدمه ويرفده، فكيف إذا ما تراجعت وأصبحت هدفاً ضمن أهداف، أو تتراجع أكثر فتصبح وسيلة!!!

ولعلنا نجد في تاريخنا مثالاً لمرحلة وصلت فيها العلاقة بين الدولة والدعوة إلى حد التناقض، عندما أصبحت الدولة هي دولة الأسرة والعشيرة وقد لابستها نزعة عرقية، لا دولة الأمة؛ فقد تراجعت الدعوة وتقدم عليها نداء الدولة الإمبراطورية؛ فأصبحت حركة الفتوحات تلبي نداء الثانية إلى حد بعيد، حتى وإن كان بها يتعارض مع الدعوة. هذا ما نستخلصه من الصورة التي رسمها لنا ابن خلدون؛ فيقول: "فإن أمة العرب لم يكن لهم إلمام قط بالمغرب لا في الجاهلية ولا في الإسلام؛ لأن أمة البربر الذين كانوا به يمانعون عليه الأمم...، ثم جاءت الملة الإسلامية وظهرت العرب على سائر الأمم بظهور الدين فسارت في المغرب وافتتحوا سائر أمصاره ومدنه وعانوا من حروب البربر شدة." انظر:

- الحضرمي، عبد الرحمن بن خلدون. **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، تحقيق: خليل شحادة، بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٩٨٨م، ج٦، ص١٢.

ولعلنا نستطيع تلمس الخلط بين الدين ومن أتوا به في استقبال البربر للإسلام: "... وذكر أبو محمد بن أبي زيد أن البربر ارتدوا اثنتي عشر مرة من طرابلس إلى طنجة، ولم يستقر إسلامهم حتى أجاز طارق وموسى بن نصير إلى الأندلس بعد أنْ دوخ المغرب وأجاز معه كثير من رجالات البربر، فاستقروا هناك من لدن الفتح فحينئذ استقر الإسلام بالمغرب وأذعن البربر لحكمه ورسخت فيهم كلمة الإسلام وتناسوا الردة. ثم نبضت فيهم عروق الخارجية فدانوا بها... وتعددت طوائفهم وتشعبت طرقها من الإباضية والصفرية ... ثم تطاول البربر إلى الفتك بأمراء العرب، فقتلوا يزيد بن أبي مسلم لما نقموا عليه بعض الفعلات..، ثم انتفض البربر بعد ذلك سنة ١٢٢هـ في ولاية عبد الله بن الحبحاب أيام هشام بن عبد الملك لما أوطأ عسكره بلاد السوس وأثخن في البربر وسبى وغنم.. وبلغه أن البربر أحسوا بأنهم فيء

أولي الأمر منكم، وإنما أولي الأمر فيكم، ثم أولي الأمر عليكم، تنفصل الدولة عن الأمة، وتصبح عبئاً على الدعوة؛ لأنها بذلك تلهب أسباب الانقسام والصراعات.

إذن؛ فإقامة الأمة أصل، وإقامة الدولة فرع عنها، وليس العكس، وقيام الدولة التي توصف بأنها إسلامية دون أن تكون ناظرة نحو الأمة سوف يكون معطلاً لحركة الدعوة والأمة معاً؛ لأنها لن تكون إلا دولة الفرقة أو الطائفة أو الجماعة أو القبيلة أو الأسرة؛ ما يكرس تعارض المصالح ويعمق الصراعات. فدولة الخلافة الإسلامية التي تُعتبر إقامتها

للمسلمين فانتفضوا عليه ... وأفضى الأمر إلى الإدالة ببني العباس من بني أمية... واستشرى داء البربر وأعضل أمر الخارجة. انظر:

- الحضرمي، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، مرجع سابق، ج٦، ص١٠٣.

تتجلى من بين السطور السابقة قسوة التعارض بين دولة لم تعد دولة الأمة، وإنما تحولت إلى دولة العشيرة والأسرة متلبسة بنزعة عرقية، وبين دعوة تشق طريقها إلى العالمين لا فرق فيها بين عربي وأعجمي، وكذلك الخلط بين الإذعان للسلطة الظالمة واعتناق الدين، فبالتأكيد لم تكن الردات الاثنتا عشرة تعبيراً عن رفض الإسلام كدين، وإنما تمرداً على السلطة. هنا برزت قسوة التناقض بين منطق الدولة السلطوية القبلية ومنطق الدعوة، ذلك التناقض الذي لم يكن قائماً بين الدعوة ودولة الأمة؛ لأن دولة الأمة مهمومة بتأمين آفاق للدعوة، وأما دولة السلطة القبلية فمهمومة ببسط نفوذ سلطة العصبية المادي وتمدده أو تآكله.

وكان طبيعياً بعد ذلك ألا يستقر نفوذ السلطة المركزية بدمشق وبعدها بغداد طويلاً في المغرب. ففي عام ١٥٥هـ قامت دولة بني مدرار، والدولة الرستمية ١٦٤هـ، والأدارسة ١٧٢هـ، ثم الأغالبة ١٨٤هـ، وبذلك أفلت المغرب من نفوذ ما سُمي بدولة الخلافة مبكراً وعجزت عن تحقيق الوحدة، ولا حتى وحدة السلطة، بل كانت من عوامل التفتيت، ومع ذلك فقد استدمجته الأمة، فحدث التلاقح والتآلف بفعل حركة الدعوة بالرغم من العقبات التي ألقتها في طريقها السلطة.

هدفاً لكثير من الحركات الإسلامية لا يمكن أن تقوم دون تجديد بناء الأمة، لأن الخلافة هي خلافة أمة ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴿١١٠﴾﴾ [آل عمران: ١١٠]؛ فالخلافة مرتهنة بوحدة الأمة لا وحدنة السلطة، فقد تبني الأخيرة إمبراطورية مترامية الأطراف كما كان في أزمنة سالفة، لكنها لا تبني خلافة. وكيف يتسنى ذلك مع خطابات لاهوتية فِرَقية ضيقة لا تتسع لما في الأمة من تنوع وتعدد.

ولعل المتفحّص دلالة مفهوم الخلافة في القرآن الكريم يجد تجليات متنوعة لهذا المفهوم، فقد وردت مادة (خ ل ف) مائة وخمساً وعشرين مرة في القرآن الكريم. وما جاء منها بمعنى الخلافة (استخلافاً من الله) بتصريفاتها المختلفة ورد في عشرة مواضع. وبتدبر هذه المواضع نستطيع أن نصنفها إلى ثلاث مستويات:

أ- المجموعة الأولى: استخلاف الإنسان في الأرض:

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَـٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَـٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [البقرة: ٣٠ - ٣٣].

فآيات البقرة تناولت الأصل العام للاستخلاف؛ أي استخلاف الإنسان في الأرض وأوضحت أن الله قد أودعه مقومات لا تتوافر عند غيره من

المخلوقات تهيئة لحمل هذه التكليف. فمع أن الملائكة تفوق آدم في التسبيح والتقديس إلا أن هذا لم يكن كافياً ليهيئها لحمل هذا التكليف. فبعد أن خلق الله الأرض وأودعها نظاماً محكماً وسنناً ثابتة، وتوازناً بين مكوناتها، أراد بحكمته العلية أن يجعل لمخلوق من مخلوقاته دور المؤتمن عليها. فالاستخلاف يتضمن معنى الاستئمان كما في قوله تعالى حكاية عن موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ﴿ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿١٤٢﴾﴾ [الأعراف: ١٤٢] والاستئمان يقتضي تفويض صلاحيات للمؤتمن تضيق أو تتسع، وهذا ما جعل الملائكة تتوقع الفساد من هذا الخليفة -أياً من كان- في مقابلها، وهي التي تفعل ما تؤمر؛ فكان هذا موطن استفهام الملائكة، وليس اختيار آدم لهذه الخلافة. وأما ما جعل آدم مـُهيئاً لحمل هذا التكليف فهو القدرة والقابلية التي أودعها الله فيه كي يتمكن من التفاعل والتجاوب مع ما أودعه الله في الأرض من سـُنن وأسرار. فقد علمه الله طبيعة هذه الأمانة: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴿٣١﴾﴾ [البقرة: ٣١] ودوره وصلاحياته ليقوم بأمرها، لأن تصرف الإنسان في هذه الأمانة ليس أصيلاً، وإنما تفويض من الخالق عَزَّوَجَلَّ بالفعل في إطار صلاحيات تركها الله له ليس بمقدوره أن يتجاوزها ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓۚ ﴿٤١﴾﴾ [فاطر: ٤١] وبعد مرحلة التكليف والاختبار تأتي مرحلة الحساب والجزاء.

ب- المجموعة الثانية: استخلاف الأقوام وتداول الأمم:

وهذه الآيات هي:

- قال تعالى: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًاۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓۚ

أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٦٥﴾ قَالَ ٱلۡمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَوۡمِهِۦٓ إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِي سَفَاهَةٖ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ ﴿٦٦﴾ قَالَ يَٰقَوۡمِ لَيۡسَ بِي سَفَاهَةٞ وَلَٰكِنِّي رَسُولٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٦٧﴾ أُبَلِّغُكُمۡ رِسَٰلَٰتِ رَبِّي وَأَنَا۠ لَكُمۡ نَاصِحٌ أَمِينٌ ﴿٦٨﴾ أَوَعَجِبۡتُمۡ أَن جَآءَكُمۡ ذِكۡرٞ مِّن رَّبِّكُمۡ عَلَىٰ رَجُلٖ مِّنكُمۡ لِيُنذِرَكُمۡۚ وَٱذۡكُرُوٓاْ إِذۡ جَعَلَكُمۡ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعۡدِ قَوۡمِ نُوحٖ وَزَادَكُمۡ فِي ٱلۡخَلۡقِ بَصۜۡطَةٗۖ فَٱذۡكُرُوٓاْ ءَالَآءَ ٱللَّهِ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [الأعراف: ٦٥ – ٦٩].

– قال تعالىٰ: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمۡ صَٰلِحٗاۗ قَالَ يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥۖ قَدۡ جَآءَتۡكُم بَيِّنَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡۖ هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمۡ ءَايَةٗۖ فَذَرُوهَا تَأۡكُلۡ فِيٓ أَرۡضِ ٱللَّهِۖ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٖ فَيَأۡخُذَكُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴿٧٣﴾ وَٱذۡكُرُوٓاْ إِذۡ جَعَلَكُمۡ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعۡدِ عَادٖ وَبَوَّأَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورٗا وَتَنۡحِتُونَ ٱلۡجِبَالَ بُيُوتٗاۖ فَٱذۡكُرُوٓاْ ءَالَآءَ ٱللَّهِ وَلَا تَعۡثَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُفۡسِدِينَ ﴿٧٤﴾ قَالَ ٱلۡمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسۡتَكۡبَرُواْ مِن قَوۡمِهِۦ لِلَّذِينَ ٱسۡتُضۡعِفُواْ لِمَنۡ ءَامَنَ مِنۡهُمۡ أَتَعۡلَمُونَ أَنَّ صَٰلِحٗا مُّرۡسَلٞ مِّن رَّبِّهِۦۚ قَالُوٓاْ إِنَّا بِمَآ أُرۡسِلَ بِهِۦ مُؤۡمِنُونَ ﴿٧٥﴾﴾ [الأعراف: ٧٣ – ٧٥].

– قال تعالىٰ: ﴿فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَقَدۡ أَبۡلَغۡتُكُم مَّآ أُرۡسِلۡتُ بِهِۦٓ إِلَيۡكُمۡۚ وَيَسۡتَخۡلِفُ رَبِّي قَوۡمًا غَيۡرَكُمۡ وَلَا تَضُرُّونَهُۥ شَيۡـًٔاۚ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٍ حَفِيظٞ ﴿٥٧﴾﴾ [هود: ٥٧].

– قال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدۡ أَهۡلَكۡنَا ٱلۡقُرُونَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَمَّا ظَلَمُواْ وَجَآءَتۡهُمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَمَا كَانُواْ لِيُؤۡمِنُواْۚ كَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡمُجۡرِمِينَ ﴿١٣﴾﴾ [يونس: ١٣].

– قال تعالىٰ: ﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ نُوحٍ إِذۡ قَالَ لِقَوۡمِهِۦ يَٰقَوۡمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيۡكُم مَّقَامِي وَتَذۡكِيرِي بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَعَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلۡتُ فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ وَشُرَكَآءَكُمۡ ثُمَّ لَا يَكُنۡ أَمۡرُكُمۡ عَلَيۡكُمۡ غُمَّةٗ ثُمَّ ٱقۡضُوٓاْ إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ ﴿٧١﴾ فَإِن تَوَلَّيۡتُمۡ فَمَا سَأَلۡتُكُم مِّنۡ أَجۡرٍۖ إِنۡ أَجۡرِيَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِۖ وَأُمِرۡتُ أَنۡ أَكُونَ مِنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ ﴿٧٢﴾ فَكَذَّبُوهُ فَنَجَّيۡنَٰهُ وَمَن مَّعَهُۥ فِي ٱلۡفُلۡكِ

وَجَعَلْنَٰهُمْ خَلَٰٓئِفَ وَأَغْرَقْنَا ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُنذَرِينَ ﴿٧٣﴾﴾ [يونس: ٧١ - ٧٣].

- قال تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [النور: ٥٥].

- قال تعالى: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [النمل: ٦٢].

تتناول هذه الآيات استخلاف الأمم والأقوام، وهو على هذا استخلاف خاص متفرع عن الأصل العام لاستخلاف بني البشر من بين سائر المخلوقات. وكما هو واضح من الآيات فإن هذا الاستخلاف ليس امتيازاً أو جزاءً نهائياً، وإنما دور من أدوار مُداولة الأيام بين الناس والأمم والأقوام، وحينما تكون الدولة لبعضهم دون بعض بالتغلب والقوة يكون تكليفهم أشد وحملهم أثقل. وهم في هذا مُمهلون حتى ما إذا بلغ الفساد ذروته، دالت الدولة إلى غيرهم، ليُستخلفوا بدلاً منهم، وليختبروا، وينظر ماذا هم صانعون، وهكذا دواليك.

إذن فالاستخلاف بهذا المعنى ليس خاصاً بالمؤمنين والصالحين، وإنما هو مُتاح لكل أمة أو قوم يأخذون بأسباب القوة والغلبة، فإذا ما تمكنوا من ذلك يكون ذلك اختباراً وابتلاء لهم.

ت- المجموعة الثالثة: الاستخلاف الفردي:

كما في قوله تعالىٰ: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴿٢٦﴾﴾ [ص: ٢٦] وهذا الاستخلاف الفردي هو استخلاف حصري يقوم علىٰ التسخير الذي يعكس تفويضاً إلهياً في السيطرة علىٰ الطبيعة والكائنات. فالخلافة هنا ليست مجرد ممارسة سلطة دينية بموجب شرع الله وباختيار بشري. ولقد كان هذا النوع من الاستخلاف لداود ومن بعده سليمان عَلَيْهِمَاٱلسَّلَامُ ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ مِنَّا فَضْلًا يَٰجِبَالُ أَوِّبِى مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ ٱلْحَدِيدَ ﴿١٠﴾ أَنِ ٱعْمَلْ سَٰبِغَٰتٍ وَقَدِّرْ فِى ٱلسَّرْدِ وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا إِنِّى بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١١﴾﴾ [سبأ: ١٠ - ١١] وقوله تعالىٰ: ﴿وَلِسُلَيْمَٰنَ ٱلرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُۥ عَيْنَ ٱلْقِطْرِ وَمِنَ ٱلْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٢﴾﴾ [سبأ: ١٢] ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَٰنَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ﴿٣٤﴾ قَالَ رَبِّ ٱغْفِرْ لِى وَهَبْ لِى مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِى لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِىٓ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ ﴿٣٥﴾ فَسَخَّرْنَا لَهُ ٱلرِّيحَ تَجْرِى بِأَمْرِهِۦ رُخَآءً حَيْثُ أَصَابَ ﴿٣٦﴾ وَٱلشَّيَٰطِينَ كُلَّ بَنَّآءٍ وَغَوَّاصٍ ﴿٣٧﴾ وَءَاخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِى ٱلْأَصْفَادِ ﴿٣٨﴾﴾ [ص: ٣٤ - ٣٨].

ومما يجب التوقف عنده أن القرآن المجيد لم يصف رسول الله ﷺ بأنه خليفة في الأرض مع عالمية رسالته، ما يشير إلىٰ أن الاستخلاف الفردي قد انتهىٰ عهده. ولذلك قال جَلَّوَعَلَا: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِي۟ن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ ﴿١٤٤﴾﴾ [آل عمران: ١٤٤].

وأما النوع الثاني من الاستخلاف الفردي فهو امتداد للأصل العام، بكون الإنسان مؤتمناً مختبراً فيما رزقه الله به، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ

وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسۡتَخۡلَفِينَ فِيهِۖ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَأَنفَقُواْ لَهُمۡ أَجۡرٞ كَبِيرٞ ﴿٧﴾﴾ [الحديد: ٧].

وبتدبر الآيات السابقة -جميعها- سنلحظ أن القاسم المشترك بينها هو أن الاستخلاف من الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ لبعض خلقه، وليس كاستخلاف موسىٰ عَلَيۡهِٱلسَّلَامُ لأخيه هارون ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي وَأَصۡلِحۡ وَلَا تَتَّبِعۡ سَبِيلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ﴿١٤٢﴾﴾ [الأعراف: ١٤٢] إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ غَضۡبَٰنَ أَسِفٗا قَالَ بِئۡسَمَا خَلَفۡتُمُونِي مِنۢ بَعۡدِيٓۖ أَعَجِلۡتُمۡ أَمۡرَ رَبِّكُمۡۖ وَأَلۡقَى ٱلۡأَلۡوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأۡسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُۥٓ إِلَيۡهِۚ قَالَ ٱبۡنَ أُمَّ إِنَّ ٱلۡقَوۡمَ ٱسۡتَضۡعَفُونِي وَكَادُواْ يَقۡتُلُونَنِي فَلَا تُشۡمِتۡ بِيَ ٱلۡأَعۡدَآءَ وَلَا تَجۡعَلۡنِي مَعَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٥٠﴾﴾ [الأعراف: ١٥٠] ومع ذلك فإن الجامع المعنوي الذي يربط بين استخلاف الله لبعض خلقه واستخلاف الناس لبعضهم بعضاً هو أن الاستخلاف يتضمن معنىٰ الاستئمان، وليس مجرد الأيلولة المتضمنة في الوراثة، قال تعالىٰ: ﴿ فَأَرۡسَلَ فِرۡعَوۡنُ فِي ٱلۡمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ ﴿٥٣﴾ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ لَشِرۡذِمَةٞ قَلِيلُونَ ﴿٥٤﴾ وَإِنَّهُمۡ لَنَا لَغَآئِظُونَ ﴿٥٥﴾ وَإِنَّا لَجَمِيعٌ حَٰذِرُونَ ﴿٥٦﴾ فَأَخۡرَجۡنَٰهُم مِّن جَنَّٰتٖ وَعُيُونٖ ﴿٥٧﴾ وَكُنُوزٖ وَمَقَامٖ كَرِيمٖ ﴿٥٨﴾ كَذَٰلِكَ وَأَوۡرَثۡنَٰهَا بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ﴿٥٩﴾﴾ [الشعراء: ٥٣ – ٥٩] بل إن الوراثة تقف علىٰ نقيض الاستخلاف حينما ينسبان إلىٰ الله عَزَّوَجَلَّ، فبعد أنْ ينتهي استخلاف الله لآدم وبنيه، يرث الله الأرض ومن عليها: ﴿ إِنَّا نَحۡنُ نَرِثُ ٱلۡأَرۡضَ وَمَنۡ عَلَيۡهَا وَإِلَيۡنَا يُرۡجَعُونَ ﴿٤٠﴾﴾ [مريم: ٤٠].

ومما سبق نستطيع أن نستنتج أن الخلافة أعمق بكثير من مجرد تعاقب الأمم أو تعاقب الأفراد، سواء علىٰ السلطة أم علىٰ غير ذلك، بل هي إجابة جامعة مانعة وافية عن حكمة خلق الإنسان وإيجاده، وعن دوره في الحياة

الدنيا، فقد خلق الله جميع خلقه ليعبدوه، ومن ضمنهم الإنسان. ومع أن كل أنواع وأجناس هذه المخلوقات يسبح بحمد الله ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الإسراء: ٤٤]، إلا أن لكل جنس طريقته كما يـُفهم من الآية. وعندما يستخلف الله آدم وبنيه من بين هذه المخلوقات، ومنها الملائكة التي تفوق آدم تسبيحاً وتقديساً لله، فإن لهذا دلالة على أن لآدم دوراً يختلف عن بقية هذه المخلوقات، وأن عبادته لله يجب أن تقوم في إطار هذا الاستخلاف، وليس خارجه، وإلا كان ذلك إخلالاً وتقصيراً في القيام بما كلف به.

في ضوء هذا المفهوم القرآني للخلافة لا بدّ وأن يفهم المسلمون ماذا تعني خلافتهم، فإذا كان استخلاف الله الإنسان على الأرض يُلقي على عاتقه عبئاً كبيراً، فبالتأكيد أن نصيب المسلمين من هذا العبء -بوصفهم أتباع الرسالة الخاتمة- أكبر وأكبر، فالخلافة الإسلامية هي خلافة أمة، وليست سلطة، لأن القيام باستحقاقات هذه الأمانة، والسير فيها بمنهاج الله، حفظاً لها وإصلاحاً لما يعتريها من فساد -بما كسبت أيدي الناس- هو شأن أعظم من أن يكون فردياً، أو أن ينهض به قرار سياسي. وإن كان هذا لا يرفع التكليف عن آحاد المسلمين، فلكلٍ دوره.

وإذا كان تقطيع ما أمر الله به أن يوصل والإفساد في الأرض هو العنوان الرئيس لإخفاق أي أمة في القيام باستحقاقات الاستخلاف ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهۡدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقۡطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ ٢٧﴾ [البقرة: ٢٧]، فإن أول ما

يجب العمل على تحقيقه هو وصل ما بين المسلمين، وإنما يتحقق ذلك بوضع أسس التسالم بينهم كما أرشدنا الله في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ ٢٠٨﴾ [البقرة: ٢٠٨].

إن أي حديث عن خلافة إسلامية في ظل غياب التسالم بين المسلمين هو من باب خداع النفس. ونجاح أي صيغة سياسية في النهوض بالخلافة على مستوى الأمة، إنما يقاس بقدر ما تحققه من هذا التسالم؛ لا بالانتشار مكاناً أو الاستمرار زماناً. فهذان العنصران قد يتوافران لإمبراطوريات قامت على البطش والدموية؛ كما هو الحال مع الإمبراطورية الرومانية في أطوارها المختلفة، الملكية والجمهورية، الوثنية والمسيحية.

إن النزعة السلطوية التي نجدها في خطاب بعض الحركات الإسلامية -حتى لا نقع في خطأ التعميم- ليست جديدة، فقد اختزلت كتابات السياسة الشرعية قديما الأمة في وليّ الأمر (السلطان أو الخليفة)، وحديثا في الدولة،[1] وكلاهما غيب الأمة، وما ذلك إلا تأثر بالنموذج القبلي الذي

---

(١) تكاد تصل هذه التصورات إلى حد اختزال الأمة في شخص الخليفة، وهو المفوض لحفظ الأمة والملة، وكأن إرادته قد حلت محل إرادات الناس. يقول ابن خلدون في تعريفه للخلافة: "والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛... فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا به..." انظر:

- الحضرمي، عبد الرحمن بن خلدون. **المقدمة**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، القاهرة: نهضة مصر، ط٣، (د. ت.)، ج٢، ص٥٧٧.

وعند معالجته للولايات العامة وما يُسند لها من مهام وصلاحيات ذكر ابن تيمية منصب المحتسب في كتابه (الحسبة في الإسلام) فقال: "فأما المحتسب فله الأمر بالمعروف والنهي عن =

= المنكر مما ليس من خصائص الولاة والقضاة وأهل الديوان ونحوهم... فعلىٰ المحتسب أن يأمر العامة بالصلوات الخمس في مواقيتها ويعاقب من لم يصل بالضرب والحبس، وأما القتل فإلىٰ غيره... ويأمر المحتسب بالجمعة والجماعات، وبصدق الحديث وأداء الأمانات، وينهىٰ عن المنكرات من الكذب والخيانة وما يدخل في ذلك من تطفيف المكيال والميزان والغش في الصناعات والبياعات والديانات ونحو ذلك..." انظر:

- الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **الحسبة في الإسلام «وظيفة الحكومة الإسلامية»**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ص١٦.

وهكذا نجد خلطاً بين المساحة التي يحق للدولة التدخل فيها، وبين المساحة التي لا يجب أن تتدخل فيها، وهي تلك التي بين العبد وربه، فهي بذلك تتحول إلىٰ صنم يُعبد من دون الله توجه إليه النيات والمقاصد.

لو أردنا أن نتتبع ما قيل في ذلك قديماً وحديثاً وعند كل المذاهب لضاقت بذلك الصفحات، فهناك تصور شائع بأن الدولة الإسلامية هي التي تأطر الناس علىٰ الاستقامة أطراً، حتىٰ كأنها تعمل علىٰ تنميط الناس. وما ذاك إلا لبهوت مفهوم الأمة لصالح الخليفة أو الإمام أو السلطان الذي هو ظل الله في الأرض. بينما غاية ما تستطيعه الدولة هي أن تسهم إلىٰ جانب فعاليات الأمة الأخرىٰ في قطع أعذار الناس في الانحراف عن الاستقامة. إن الله جَلَّوَعَلَا قرّب عباده إليه وألغىٰ الوسائط بينه وبينهم، ففي الدعاء الذي كثيراً ما يكون مظنة اللجوء إلىٰ الشفعاء والوسائط قطع جَلَّوَعَلَا السبيل إلىٰ ذلك: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾﴾ [البقرة: ١٨٦] وبيّن لعباده بأنه وحده المتفرد بإجابة المضطر وكشف السوء فقال جَلَّوَعَلَا: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ ﴿٦٢﴾﴾ [النمل: ٦٢]. وحصر الاستعانة بذاته العلية، وأمر عباده بأن يقولوا له في كل ركعة إياك نعبد وإياك نستعين، فكأن العبادة حق الله والاستعانة حق الإنسان. والله تَبَارَكَوَتَعَالَىٰ يؤكد علىٰ الإنسان دائماً قربه منه وأنه الأولىٰ به، وأنه رؤوف رحيم لطيف كريم، فما علىٰ العبد إلا أن يتكل عليه ويدعوه رغباً ورهباً ويوجه وجهه إليه دون سواه. ولذلك نجد القرآن قد أمر رسول الله ﷺ بأخذ الزكاة منهم، في حين أنا لا نجد في القرآن أمرًا بأن يقيم الصلاة بالمؤمنين، باستثناء الآية التي شرحت كيفية صلاة الخوف ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ ﴿١٠٢﴾﴾ [النساء: ١٠٢] والتي وردت بصيغة الخبر ﴿فَأَقَمْتَ لَهُمُ﴾ وليس (أقمت بهم)، وبين اللفظين دلالة دقيقة، فأقم بهم تدل علىٰ غياب إرادة المأمومين، فلنتدبر. وقد شرع الله الأذان ليكون الوسيلة العامة =

يشكل فيه شيخ القبيلة ورئيسها عمودها وقوامها، بالإضافة إلى استبطان نموذج الفرقة الناجية التي يجب أن تفرض رؤيتها بوصفها هي الإسلام بأساليب فوقية من خلال ولي الأمر المنوط به حفظ عقائد الناس. وحينما تغيب الأمة عن الخطاب، تماهيا مع الفِرَقية، يصبح مسكونا بالإلغائية والإقصائية ما يستدعي القوة المادية لحسم من تكون له الغلبة، ويصبح التغيير عبر السلطة وبأساليب فوقية هو السبيل الناجع؛ فحينما يعجز المجتمع عن حل خلافاته فإنه بذلك يستدعي الاستبداد، والسلطة لا تتضخم إلا بقدر ما يسمح لها المجتمع، وهذا ليس إنكارا لأهمية القوة المادية في تغيير الواقع، وإنما تقييدها إلى مفهوم الأمة وليس الفرقة الناجية، حتى لا يشتد بأسنا على بعضنا البعض، وما ذاك إلا من صور العذاب ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ ۗ ﴿٦٥﴾﴾ [الأنعام: ٦٥].

٣- هل تصلح العقلية السكونية لإحياء الأمة وتجديد بنائها؟

ونقصد بالعقلية السكونية تلك التي تضع "النص القرآني" -وكذلك نصوص السنة- داخل الهياكل الأولية التي بناها الجيل الأول (جيل التلقي)، في إطار سقف معرفي ومنهجي وخصائص مرحلية محددة ووقائع تاريخية مغايرة، لم تأخذ حظها من التوثيق، فضلا عن الدراسة والتحليل.

= المشتركة لينادى به المؤمنون لإقامة الصلاة معاً وجماعة أو فرادى إذا لم تكن الجماعة ممكنة. ولذلك عرفت بلاد السلمين تعدد الصلوات في مساجد الأسواق، فهناك من يصلون في أول الوقت، وهناك من يصلون بعد ذلك في وسط الوقت، وهناك من يصلون في آخره، ولم يعهد من علماء الأمة ولا من أمرائها أن يفرضوا الصلاة على الناس في أول الوقت أو غيره.

ولا يحاول الخطاب الإسلامي المعاصر أن يقوم بعمليات تحليل لتلك الهياكل، تساعده على دراستها من الداخل، لفهم وتقدير التحولات الهائلة التي يمكن أن تطرأ على تلك الهياكل، من خلال التفاعل الإنساني وتغيرات الزمان والمكان وسنن التحول والصيرورة؛ ليستطيع أن يلتفت بعد ذلك إلى قيمة وحجم ومقدار تأثير التداخل بين المحلي والعالمي في سياق تفاعلي لا يعرف توقفاً أو انقطاعاً.

فإذا كانت الأزمة في دائرتها الغربية أزمة تفكيك عاجز عن التركيب لاستبعاد الله والوحي والغيب، فإن الأزمة في دائرتها الإسلامية تبدو واضحة في افتقاد منهجية للتعامل مع تراث ذي شمولية لها ما يبررها، لكنها تصطدم على الدوام بهذا "المنطق السكوني" في تفسيره وتأويله. هذا المنطق الذي يقدس الماضي ويعجز عن فهم حركة الزمن، ما يجعل هذه المنهجية عاجزة عن استخدام مداخل التصديق والاسترجاع والاستيعاب والهيمنة القرآنية.

لقد نسي بعض المفكرين والدعاة أن الإمام الشافعي بنى فقهه في بغداد، وكتب كتابه "الحجة" وقرأه وتلقاه عنه تلامذته البغداديون، ولما غادر إلى مصر أعاد النظر في ذلك الفقه كله، وقال بخلاف أقواله تلك إلا ثلاث عشرة مسألة، وصار له فقه قديم وفقه جديد، وهو إنسان عاش خمسين عاماً فقط، كما أن الاختلاف بين النسقين الحضاريين البغدادي والمصري لم يكن بالعمق الموجود الآن بين النسق الحجازي والنسق الثقافي لشبه الجزيرة الهندية أو جنوب شرق آسيا -على سبيل المثال-، ومع ذلك

فإن بعض فقهاء العصر يحاول أن يحمل المسلم اليوم في ظل نسق حضاري بُني في إطاره فقه مدرسة الحجاز أو مدرسة الكوفة في القرن الثاني الهجري أو على فقه أهل الرأي وأهل الحديث في تلك الفترة، ويحاول أن يُدخل الجمل في سَم الخياط، لا لشيء إلا لعدم إدراكه لما يعنيه ويستلزمه مفهوم "عالمية الإسلام" من قدرة على استيعاب الأنساق المختلفة في إطار ثوابت قيمية لا في إطار متغيرات فهم معتنقيه المتأثرة بعوامل لا تكاد تُحصى.

ومن تجليات هذه العقلية السكونية ذلك التصور السائد بأن التغيير يكون بمحاولة إعادة إنتاج السياقات التاريخية لإنشاء هذه الأمة بتكوين جماعة تماثل جيل التلقي من الصحابة، وأنه لا بد من إقامة دولة تماثل دولة المدينة، لتتولى مهامها في العالم المعاصر، وتكون قاعدة للانطلاق نحو العالم لإخضاعه للخليفة المسلم، الذي عليه أن يقاتل دار الحرب بدار الإسلام حتى ظهور المهدي ونزول السيد المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ. وبقي الخطاب الإسلامي المعاصر حبيس هذه الأمنية محاطاً بتأثيرات التصورات المختلفة لما يعدُّ من عوامل أو أسباب أو وسائل تحقيقها، وبقيت العقول والأنظار معلقة بالواقع التاريخي فقط غير ملتفتة إلى الواقع المعاصر أو المستقبل.

إذن، تتعارض العقلية السكونية مع إطلاقية القرآن؛ التي تعني كونه كتاب هداية للعالمين، وهو بذلك ليس قاصراً على سياق تاريخي معين بخصوصيته الاجتماعية والثقافية والمعرفية، فمحاولة تقييده بالسياق الاجتماعي والثقافي لجيل التلقي يوازي القول بتاريخانيته. فلابد من تجاوز العقلية السكونية التي تسيطر علينا والانطلاق إلى آفاق "إطلاقية القرآن".

كما أن هذه الرؤية السكونية يعارضها الواقع التاريخي، فقد اختلف أبناء جيل التلقي أنفسهم لما تغيرت معطيات الواقع بعد موت الرسول ﷺ، فلم يتوقف جدل الإنسان مع الواقع.

وعندما يأتي بعضنا في العصر الحديث ليمضي على ذات النهج الاسترجاعي الماضوي وإن بصور مختلفة، فيطرح خطابا يشخص الداء بأنه التغير، والدواء بأنه العودة لما كان، وينطلق من تطبيق لم يكن إلا تنزيلاً للنص على واقع في سياقه التاريخي والاجتماعي والثقافي، ويعتبره أصلاً ويقيس عليه، فإنه بذلك يطرح رؤية تعاني من الفصام، ليس فقط عن الزمان وإنما عن الأمة، لأن الوقائع والأحكام الجزئية التي يقيسون عليها إنما كانت والأمة عمرها يحسب بالسنوات أو عشرات السنوات، فكيف يُقاس على ذات الوقائع والأحكام ونحن اليوم أمة عمرها أربعة عشر قرناً ويزيد، بعد أن انصهرت شعوب فيها بثقافاتها وتاريخها بدرجات متفاوتة، وامتدت عبر رقعة جغرافية واسعة، وافترق أبناؤها وصاروا شيعاً وأحزاباً، فكيف يتسنى لنا تجاهل كل هذا والظن بأنه يمكن العودة إلى النقطة الأولى قبل كل هذه التغيرات![1]

---

(١) أدرك عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حجم تلك التغيرات النوعية التي مرت بها الأمة الإسلامية بعد موت رسول الله ﷺ في مدى زمني لم يتجاوز العقد من الزمان، وهو الفرق بين فتح خيبر عام ٧هـ وبين الفتوحات الإسلامية الكبرى للعراق والشام ومصر، فتوقف عن تقسيم الأراضي المفتوحة على الفاتحين وقال (لولا آخر المسلمين لقسمت كل قرية فتحت كما قسم رسول الله خيبر). انظر:

- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٤،ص١٥٤٨، حديث رقم: ٣٩٩٤.

٤- الحنيفية كمنهج لتجديد الأمة:

قال تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ۞ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَٱتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا ۖ كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٣٢﴾ ﴾ [الروم: ٣٠ - ٣٢]. وإقامة الوجه هي "تقويم المقصد" حيث شبه المأمور باتباع الدين القيم والالتزام به بمن أُمر بتسديد نظره وتوجيه وجهه مستقيماً لأمر ما؛ لتحري اتّباعه والحرص على اقتفائه في كل خطوة وكل حركة أو سكنة. وهذا المقصد القويم السديد في فهم الدين وتطبيقه لا بد وأن يُعرف بمغايرته لمقاصد ووجهات أخرى، وهنا يأتي دور (حنيفاً) فماذا تعني؟

(حنف): "مال عن الشيء... والحنيف: المائل من شر إلى خير"، ووصف منهاج إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بالحنيفية لأنه اتبع في وصوله إلى حقيقة التوحيد هذا المنهاج قبل أن يُبلغ من السماء.

فكانت البداية أنه أنِف ما ساد بين قومه من عبادة أصنام حجرية يصنعونها بأيديهم ويقدرون على تحطيمها بأيديهم، فانعتق من هذه التصورات الحسية المادية للإله -والتي هي من صياغة النزوع نحو الوثنية والعقل الأحيائي- والتي جعلته صنيعة لمعبوده، وجال بنظره في ملكوت السماوات والأرض بحثاً عمن يصلح إلهاً يُعبد، وأخذ يختبر كل الفرضيات المستندة إلى مشاهدات حسية -سواء كان هذا منه في تدبر وتأمل فردي أم في سياق محاججة قومه، فإنه بذلك يختطّ لنا منهجاً للتفكر

وطلب الحقيقة-، فيقارن بينها، ويحللها طبقا لمحكات حسية، فإذا ما سقط أحدها انتقل إلىٰ الآخر. حتىٰ تأكد له أن كلا من الكوكب والقمر والشمس -بالرغم من مفارقتهم للإنسان- تعرض عليهم العوارض كما تعرض علىٰ سائر الماديات، فتبزغ وتأفل وتمر بمراحل عبر الزمن، وهي بذلك ليست متفوقة علىٰ الإنسان، حتىٰ وصل إلىٰ أن الخالق لا بد أن يكون مفارقاً لكل هذه الكائنات، ولا بد أن يكون وجوده سابقاً عليها، فهو فاطرها: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾ [الأنعام: ٧٩].

إذن، يعطينا قوله تعالىٰ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠] صورة حركية للحال التي يجب أن يكون عليها المؤمن في اتباعه للدين القويم، كمن يجول بمنظاره في الأفق، فيقوم بتحريك بؤرته شيئاً فشيئاً باحثاً عن مقصده، مقارباً ومسدداً،[1] فهل تتوقف الحركة عند ذلك.

من الجدير بالتأمل أن لفظة (حنيفاً) لم ترد في القرآن صفة سواء لإبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ أو لملته، فقد وردت في اثني عشر موضعاً، منها عشرة وردت فيها حالاً، كقوله تعالىٰ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠]، وقوله: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾﴾ [البقرة: ١٣٥]. وكذلك جمعها (حنفاء) كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَانَهُ عَمَّا

(١) التسديد غير الإصابة؛ فالتسديد هو توخي الإصابة، وأما الإصابة من عدمها فهي النتيجة، وحكم ذلك مرده إلىٰ الله عَزَّوَجَلَّ، فهو يحكم بين عباده فيما كانوا فيه يختلفون.

يُشۡرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ [التوبة: ٣١]. وأما الموضعان المتبقيان فقد وردت فيهما (حنيفاً) خبراً لكان، أحدهما: قوله تعالىٰ: ﴿مَا كَانَ إِبۡرَٰهِيمُ يَهُودِيّٗا وَلَا نَصۡرَانِيّٗا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفٗا مُّسۡلِمٗا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴿٦٧﴾﴾ [آل عمران: ٦٧]، ومعلوم أن خبر كان قد يخبر عن صفة أو حال المخبر عنه (اسمها)، وعلىٰ ذلك فهذان الموضعان يُعدان محايدين بحيث لا يقدحان في كون أن القرآن قد استخدم (حنيفاً) حالاً تصف فاعلية لا تصف ذاتاً، فليس المقصود هنا التحرك نحو نقطة نهائية ببلوغها يتحقق النموذج المثالي مستقراً في ثبات، فتنقطع الحاجة إلىٰ الحركة والتغيير. ولا يصح هذا إلا إذا كانت حنيفاً صفة علىٰ المؤمن أن يكتسبها ويثبُت عليها، ولكنها حال تصف المؤمن في حركته الدؤوبة والمتجددة من الباطل إلىٰ الحق، فلا تنتهي إلا بانقطاع التكليف. فالإسلام لا يعرف " الطوبيا "، ولذلك قال تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهۡلِكَ ٱلۡقُرَىٰ بِظُلۡمٖ وَأَهۡلُهَا مُصۡلِحُونَ ﴿١١٧﴾﴾ [هود: ١١٧]، ولم يقل صالحون.

وعلىٰ ذلك فالحنيفية هي منهاج يقوم علىٰ الحركة الدؤوبة المتجددة بالميل عن الباطل باتجاه الحق، وعلىٰ التحرك معرفياً وإدراكياً من النفي إلىٰ الإثبات، وهي بذلك تنهض علىٰ مسلَّمة مفادها أن الأصل في الأشياء التغير وليس الثبات؛ فالتغير واقع لا محالة.

فنحن بذلك أمام حركة ناتجة عن كوامن ونوازع تميل بالإنسان –في تفاعلها مع الواقع– عن الحق إلىٰ الباطل ﴿بَلۡ مَتَّعۡنَا هَٰٓؤُلَآءِ وَءَابَآءَهُمۡ حَتَّىٰ طَالَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡعُمُرُۗ أَفَلَا يَرَوۡنَ أَنَّا نَأۡتِي ٱلۡأَرۡضَ نَنقُصُهَا مِنۡ أَطۡرَافِهَآۚ أَفَهُمُ ٱلۡغَٰلِبُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [الأنبياء: ٤٤] ﴿بَلۡ مَتَّعۡتُ هَٰٓؤُلَآءِ وَءَابَآءَهُمۡ حَتَّىٰ جَآءَهُمُ ٱلۡحَقُّ وَرَسُولٌ

مُّبِينٌ ﴿٢٩﴾ [الزخرف: ٢٩] ﴿أَلَمۡ يَأۡنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن تَخۡشَعَ قُلُوبُهُمۡ لِذِكۡرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلۡحَقِّ وَلَا يَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلُ فَطَالَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَمَدُ فَقَسَتۡ قُلُوبُهُمۡۖ وَكَثِيرٞ مِّنۡهُمۡ فَٰسِقُونَ ﴿١٦﴾ [الحديد: ١٦]، إنه التغير الذي يتحقق عبر تطاول العهد أو العمر؛ أي عبر الزمن.

ثم هناك التغير عبر التدافع بين الناس وتداول الأيام بينهم، كل هذا يؤدي إلىٰ تغيرات مادية ومعنوية علىٰ الإنسان أن يدخل في جدل معها ليميل شيئاً فشيئاً عن الباطل نحو الحق، وهكذا دائماً في حركة دؤوبة لا تنقطع ما اختلف الليل والنهار.

فالحنيفية بما تعنيه من ميل عن الباطل إلىٰ الحق إنما تطرح منهجاً للتغيير يقوم علىٰ الجدل مع الواقع بالانتقال من رفض ما هو قائم من بنىٰ وقوالب تجسدت فيها القيم أو المثل في لحظة زمنية معينة، ثم بالتداعي التلقائي انحرفت عن غايتها، وتخلفت عن دورها، وصارت رسماً مشوهاً، تُختزل القيمة فيها فتحولت بتقليد الآباء والأجداد إلىٰ وثن، لا تستند إلا إلىٰ سلطة الإلف والتعود -هكذا وجدنا آباءنا يفعلون-. وحينها لا يتسنىٰ التغيير إلا بالانعتاق من النماذج الإدراكية المرتبطة بها بتفكيكها: ﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا ﴿٣٦﴾ [الإسراء: ٣٦] وهذا ما فعله إبراهيم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ بهدمه أصنام قومه حتىٰ جعلهم جذاذاً إلا كبيرهم؛ ليضعهم أمام أسئلة فاصلة، ثم التحرك شيئاً فشيئاً باتجاه تركيب نماذج معرفية وإدراكية لمعطيات الواقع القائم استناداً إلىٰ المرجعية: ﴿فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ ﴿٣٠﴾ [الروم: ٣٠]، وما يرتبط بها من

قوالب تطبيقية. فلا ثبات وإنما حركة دائمة، لأن الثبات يولدّ الجمود على صورة أو قالب لتطبيق المثال أو تجسيد القيمة في الواقع، وبذلك تتحول الصورة أو القالب إلى وثن. ولذلك فقد أقسم الله بالنفس اللوامة ولم يقسم بنفس أخرى، لأنها وحدها التي تعين صاحبها على تلك الحركة الدؤوبة من الباطل إلى الحق.

ولعل في ذكر القرآن للحنيفية في مقابل الوثنية في سياق سورة الحج ما يشير إلى كثير من الدلالات، قال تعالى: ﴿وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾ لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ ۖ فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْبَآئِسَ ٱلْفَقِيرَ ﴿٢٨﴾ ثُمَّ لْيَقْضُوا۟ تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا۟ نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا۟ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ﴿٢٩﴾ ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَٰتِ ٱللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ ۗ وَأُحِلَّتْ لَكُمُ ٱلْأَنْعَٰمُ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ۖ فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ وَٱجْتَنِبُوا۟ قَوْلَ ٱلزُّورِ ﴿٣٠﴾ حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِۦ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ ﴿٣١﴾ ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ ﴿٣٢﴾ لَكُمْ فِيهَا مَنَٰفِعُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ﴿٣٣﴾ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا لِّيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ ۗ فَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَلَهُۥٓ أَسْلِمُوا۟ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُخْبِتِينَ ﴿٣٤﴾﴾ [الحج: ٢٧ - ٣٤].

تعالج الآيات السابقة -التي هي جزء من سياق سورة الحج التي تدور حول تجلية مفهوم التوحيد- ضرورة أن يكون لكل أمة منسكٌ يذكروا الله به ﴿لِّكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ ۖ فَلَا يُنَٰزِعُنَّكَ فِى ٱلْأَمْرِ ۚ

﴿وَٱدۡعُ إِلَىٰ رَبِّكَۖ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدٗى مُّسۡتَقِيمٖ ٦٧﴾ [الحج: ٦٧]، وكيف أن تلك المناسك شُرعت إشباعا لميل فطري في الإنسان لمباشرة المعنويات بحواسه، فالإنسان -مهما ارتقى- لا يستطيع أن يستبطن ويستدمج ما يؤمن به ويعتقده ويحبه، إلا إذا باشره بحواسه أو تمثَّله بما تدركه حواسه، ليعايشه ويتفاعل معه بكل قوى الإدراك والفاعلية فيه، هذه فطرة فُطرنا عليها ولا حيلة لنا في الإفلات منها، إلا أننا نعبد الله الذي لا تدركه أبصارنا ولا سائر حواسنا، فكان من رحمته تعالى أن شرع لنا مناسك نتعبد بها لتشبع احتياجنا الفطري بالتواصل الحسي معه عَزَّوَجَلَّ، وجعل تلك المناسك توقيفية ولم يتركها لتقديرنا حتى لا تجاوز غرائزنا ونوازعنا بتلك المناسك الحدَّ، وهل عُبدت الأصنام من دون الله إلا توهماً بأنها تقرب من عبدوها إلى الله زُلفى!

هكذا شرع الله لنا كل المناسك والشعائر بمحدداتها الحسية؛ الزمانية والمكانية والجهوية (المواقيت والأهلة والقبلة وسائر مناسك العمرة والحج وشعائر الصلاة) لإشباع تلك الفطرة -ولِحِكم أخرى جليلة-، مع التأكيد على أن اللهَ لا يناله شيء من تلك الحسيات ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقۡوَىٰ مِنكُمۡۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمۡ لِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمۡۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ٣٧﴾ [الحج: ٣٧]، ولذلك جعل سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ تعظيم تلك الشعائر من تقوى القلوب، لا لذاتها وإنما لما تشير إليه وتدل عليه من علاقة بين العبد وربه، وكذلك احترازاً من تلبسها بمضامين وثنية؛ بتوهم مشابهتها لما كان يقدمه عبّاد الأصنام لآلهتهم المزعومة من قرابين تصل

إليهم -على حد تصوراتهم-، وكذلك حتى لا ينسى المسلمون بتطاول الأمد -وتماهياً مع نزوعنا البشري للتوثين- الغاية من تعظيم تلك المناسك والشعائر فيعظمونها في ذاتها قاصرين أنظارهم عما وراءها، فيغرقون في طقوسية جوفاء جامدة بتفاصيلها المرهقة تذهل المسلم عن المضامين والمعاني.

والوثنية كما تناولتها سورة الحج لا تقف عند المعنى الذي يخرج من ملة التوحيد فقط، وإنما تتجاوزه إلى دلالات أبعد؛ ثقافية واجتماعية تخالط حياتنا دون أن ننتبه إليها، يحجبها عنا سلطان الإلف والتعود. وهذا تحديداً ما نريد التوقف عنده، لا من منظور فقهي كلامي، وإنما من منظور نقدي اجتماعي وثقافي أرحب.

في الآيات السابقة يَرِدُ ذكر الأوثان بعد أمر الله تعالى لنبيه الكريم ﷺ بأن يؤذن في الناس بالحج، وتعظيم حرمات الله، وتحليل الأنعام إلا ما استثناه الله تعالى، فالأوثان هنا ليست قاصرة على تلك التي تُعبد من دون الله عبادة تخرج من الملة، وإنما تحمل مضامين أبعد من ذلك، ومنها -كما تطرحه هذه السطور- تلك التي تشكل جزءاً من البنية الاجتماعية والثقافية لأي مجتمع، حتى وإن كان مجتمعاً مسلماً موحداً؛ إنها تلك الأوثان الاجتماعية والثقافية والسياسية. فماذا يعني الوثن في القرآن؟

فقد وردت مادة (وثن) في القرآن ثلاث مرات: مرة في الآيات السابقة، وفي سورة العنكبوت مرتين. الأولى: ﴿وَإِبْرَٰهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ ۖ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٦﴾ إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ

أَوۡثَٰنٗا وَتَخۡلُقُونَ إِفۡكًاۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمۡلِكُونَ لَكُمۡ رِزۡقٗا فَٱبۡتَغُواْ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزۡقَ وَٱعۡبُدُوهُ وَٱشۡكُرُواْ لَهُۥٓۖ إِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ﴿١٧﴾﴾ [العنكبوت: ١٦ - ١٧]، والثانية؛ وهي امتداد لحوار إبراهيم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ مع قومه: ﴿وَقَالَ إِنَّمَا ٱتَّخَذۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَوۡثَٰنٗا مَّوَدَّةَ بَيۡنِكُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ ثُمَّ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يَكۡفُرُ بَعۡضُكُم بِبَعۡضٖ وَيَلۡعَنُ بَعۡضُكُم بَعۡضٗا وَمَأۡوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن نَّٰصِرِينَ ﴿٢٥﴾﴾ [العنكبوت: ٢٥]. ويتضح من الآيات السابقة أنها معنية بتلك الأوثان التي اتُخذت من دون الله فكانت ملة مناهضة لملة التوحيد، كما تتحدث الآية (الخامسة والعشرون) عن الوظيفة الاجتماعية لتلك الأوثان فقد تواضع من عبدوها على مصالح وتوازنات اجتماعية واقتصادية في إطار ذلك التصور لآلهةٍ، هم من اختلقوها وركبوا لها ما يرونه متماشياً مع تلك المصالح والتوازنات -مع أنها في ذاتها لا ترزق-. ومن الملاحظ أن الحديث في تلك الآيات لا يدور عن الأصنام الحجرية التي أقسم إبراهيم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ بتحطيمها: ﴿وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصۡنَٰمَكُم بَعۡدَ أَن تُوَلُّواْ مُدۡبِرِينَ ﴿٥٧﴾ فَجَعَلَهُمۡ جُذَٰذًا إِلَّا كَبِيرٗا لَّهُمۡ لَعَلَّهُمۡ إِلَيۡهِ يَرۡجِعُونَ ﴿٥٨﴾﴾ [الأنبياء: ٥٧ - ٥٨]. فعبادة الأصنام شكل من أشكال الوثنية العقائدية، بينما تتسع الوثنية لما هو أبعد من ذلك.

فالوثن لغة هو: "الشيءُ بالمكان... يَثِن وَثْناً: أقام وثبت فهو واثن." وعلى ذلك فإن الوثنية لا بد لها من شرطان لتحقق معناها: التجسد المادي، والجمود. إذن؛ فليس كل تجسد مادي يُعد وثنية، بل لا بد من الجمود الذي يعني اختزال قيمة معنوية ما في صورة مادية وكأنها ملازمة لها ولا تنفك عنها، وبذلك تصبح القيمة كما لو كانت أسيرة لتلك الصورة الحسية، حتى وإن لم تعد تلك القيمة متحققة فيها. فالتوثين صيرورة في

الإدراك تجعلنا -بالتراكم- نجرد الحقائق من مضامينها لنقدس صورتها الحسية. وهل كان ود ويغوث ويعوق ونسر إلا رجالاً صالحين أجلَّهم الناس واتخذوهم قدوة، ثم شيئاً فشيئاً اختزلوا فيهم قيم الصلاح والهدىٰ حتىٰ عبدوهم من دون الله.

وبذلك يتضح وجه المقابلة بين الوثنية بما تتضمنه من دلالة علىٰ الجمود، والحنيفية بما تتضمنه من دلالة علىٰ الحركة الدؤوبة والمتجددة؛ كما هو ماثل في قوله تعالىٰ: ﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ وَٱجْتَنِبُوا۟ قَوْلَ ٱلزُّورِ ﴿٣٠﴾ حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِۦ ﴿٣١﴾﴾ [الحج: ٣٠ - ٣١]. فبينما تقودنا نوازعنا البشرية نحو الوثنية بتطاول الأمد -وربما بغير وعي منا- لتجمُد بنا عند قوالب مشوهة ومصمتة من القيمة التي كانت تشير إليها يوماً ما، تأتي الحنيفية لتكون منهجاً لتصويب المسار بالتحرك الواعي، تحرراً من تلك القوالب إلىٰ القيم والمعاني السامية. ولعل الصورة الحركية التي نجدها في قوله تعالىٰ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠] توضح لنا رسالة الحج وإلهاماته، فهذه الآية ترسم حال المؤمن كمن يجول بنظره في الأفق ويحركه من نقطة إلىٰ نقطة باحثاً عن مقصده حتىٰ يوافقه.

فنحن نخرج من دائرة الحياة التي نعيش فيها بخروجنا من البلد والأهل والمال والاحتياجات المتنوعة والهموم والرغبات والمطامح والمطامع التي لا تنتهي، لنعيد النظر في كل شيء بعيداً عن تأثير تلك الخلفيات، ونتحرر من تلك الأوثان التي ندور في فلكها. وما تجرد الحجيج من لبس المخيط إلا تجرد من كل ما يختزله الملبس من خلفيات طبقية

واجتماعية واقتصادية. هناك تسقط كل الحواجز بين البشر، فهم فقط عبيد لله يقفون على صعيد واحد بين يدي الله وفي ضيافته، فلا يُصنف الناس في الحج -أو هكذا يجب أن يكون- إلى سادة وكبراء في مقابل الأراذل، ولا إلى متبوعين وأتباع، هناك يتجرد الناس من انتماءاتهم المختلفة فلا نعرات ولا عصبيات، فيتعارفون على بعضهم بعضاً، ويتفاعلون انطلاقاً من عبوديتهم لله وحسب. وهناك يتخلى الناس عن بعض موروثاتهم وعاداتهم -ولو لبعض الوقت- حتى يتسنى لهم التحرر من أسر تقليد الأسلاف تقليداً أعمى، وإعادة النظر في هذه الموروثات بعيداً عن سلطان الإلف والتعود. وما رمي الجِمار إلا تعبير عن مقاومةٍ ورفضٍ للانصياع لوساوس الشيطان تأسياً بإبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ الذي قضى حياته حنيفاً في حركة دؤوبة من الباطل إلى الحق ومن الشر إلى الخير، فقد كان يريد إسكات الشيطان الذي كان يخاطب فيه غريزة الأبوة حتى لا يذبح ابنه كما أمره الله.

فما الحج إذن إلا خروج نموذجي من الدوائر الوثنية التي تأسرنا، تهيئة لنا كي نخرج منها خروجاً فعلياً، ولنتحرك متخففين من أثقالها. فأي إعادة لإنتاج تلك الخلفيات الطبقية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والعرقية في الحج، يعني أننا سقطنا في شكل من أشكال الوثنية، حينما اختزلنا الحج في طقوس حسية جامدة مجردة عن أي معنى أو قيمة، ولعل هذا ما جعل تزاحمنا بلا تراحم.

ما نريد الخلوص إليه مما سبق أنّ منهجية التغيير التي يجب التحرك في الواقع المعاصر طبقاً لها لا بدّ أن تتأسس على مبادئ:

المبدأ الأول: حاكمية الكتاب التي تقوم على دعامتين؛ الأولى: كونه المصدر المُنشئ للإسلام والمهيمن على ما سواه، فهو ليس مصدراً من بين مصادر يُرجع إليها، والاحتكام إليه لن يتأتى بقراءة معضاة تجعل منه شواهد لما سواه. والدعامة الثانية: أنّ حاكميته تتحقق في النسق الإسلامي بقراءة بشرية تسدد وتقارب -لا حاكمية إلهية-، دون ادعاء بالإصابة، ما يعني ادعاءً بتحقق مراد الله، وهذا بدوره يسلمنا إلى إشكاليات حلولية من حيث لا نشعر، فكأننا نقرأ القرآن ونفهمه طبقاً لخصائص نسق آخر غير النسق الإسلامي.

المبدأ الثاني: أن تنطلق في قراءة الواقع من منظور الأمة الكلي، لا من منظورات فرقية جزئيَّة عصبويَّة، أو سلطوية تختزل الأمة في فرد.

المبدأ الثالث: التحرر من أسر الرؤى السكونية والماضوية التي ترى أن تطبيق الإسلام رهن باستدعاء أنساق تاريخية كانت.

المبدأ الرابع: أنّ الإسلام لا يعرف الطوبيا، فلن ينطبق المثال على الواقع تماماً، فعلى المسلم أن يبقى في حركة دؤوبة ومتجددة لا انقطاع لها من الباطل إلى الحق، وهذا لن يتأتى إلا بالنفس اللوامة -سواء أكانت نفساً فردية أم جماعية- وإلا سقطنا في فخ الوثنية، بتوهم أنّ قالباً تطبيقياً ما استند إلى فهم بشري للإسلام يختزل الإسلام.

الخاتمة

ثمة حاجة وضرورة في الوقت الحاضر إلىٰ صياغة خطاب إسلامي يتسق مع عالمية الرسالة الخاتمة وعمومها وإطلاقية القرآن الكريم، فعالمية رسالة الإسلام خاصية شديدة الأهمية، وإدراكها وفهمها في هذه المرحلة من تاريخ البشرية بالغ الخطر، كبير الأثر. لقد نزل القرآن بلغة العرب وعلىٰ رسول منهم، وفي البلدة المحرمة بدأ نزوله، وفي الحرم النبوي -المدينة- اكتمل نزوله، وبه كمل الدين، وقد خرج العرب بهذا القرآن إلىٰ حوض الحضارات القديمة، ولم يكن خروجهم ذاتياً من عند أنفسهم، أو باختيارهم، وما كان الخروج من طبيعتهم، فارتباطهم بأم القرىٰ وما حولها جعلهم يرجعون إليها بعد كل رحلة في لهفة وشغف. فقد أخرجهم الله تعالىٰ في إطار دفع إلهي، لا في إطار استعلاء قومي ذاتي، وعلاقتهم بالقرآن والرسالة التي اشتمل عليها علاقة تكليف وتبنٍ وإيمان لا علاقة إنشاء وتوليد من ذواتهم. وقد خرج حملة رسالة الإسلام الأولون ليحققوا مهمتين: الدعوة إلىٰ الإيمان بالله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ۗ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَـٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴿١١٠﴾﴾ [آل عمران: ١١٠]. فهي دعوة لتحقيق غايات إنسانية مشتركة بين البشر جميعاً، تتلخص في "إخراج الناس من عبادة

العباد إلى عبادة الله وحده، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة." وكل هذه الأمور يعود نفعها على الناس الذين يُوجه إليهم الخطاب جميعاً. وبذلك الخطاب المتجرد عن أية مكاسب قومية أو ذاتية؛ المتجه لصالح الآخرين تحققت في هذه الرسالة وفي الأمة القطب التي تحملها قابلية الاستيعاب للآخرين وحضاراتهم وأنساقهم الثقافية وتحويلهم إلى شركاء متساوين في تبني الرسالة، وحمل أعباء توصيلها إلى الآخرين. ولم يكد يمضي على بدء الدعوة وتبليغ الرسالة عقود قليلة حتى غمر الإسلام بنوره النصف الجنوبي من العالم -المعروف آنذاك- أي من جنوب الصين شرقاً إلى جنوب أوروبا غرباً، وقد استطاع استيعاب الشعوب الأمية الوثنية من عرب ومغول وفرس وأتراك وبربر وسواهم في حركة فتح واسعة جرت في إطار نظام وطبيعة علاقات العالم آنذاك. أما الشعوب الكتابية فقد دخل من دخل منها في عقود ذمة مع المسلمين، حفظت لهم شخصياتهم القومية وخصائصهم الدينية والثقافية واستوعبتهم، وانهارت الدولة الرومية في الشام والدولة الفارسية ليصبح حوض الحضارات القديمة مستنيراً بنور الإسلام، ولتصبح دولة أمة المسلمين "الدولة العالمية الأولى."

لقد استطاع المسلمون أن يتجاوزوا ثنائية الشرق والغرب، كما استطاعوا استيعاب التعدديات الدينية والثقافية والحضارية -كلها- في إطار "عالمية الخطاب الإسلامي"، فإذا كان أقصى ما وصلت إليه الحضارة المعاصرة الإقرار بالتعددية أو ادعاء ذلك، فإن عالمية الخطاب الإسلامي

عملت وتعمل على استيعاب التعدد بعد الإقرار به، ودفعه باتجاه العالمية، ليتحول إلى عامل دفع في إطار تنوع بشري إيجابي، لا يسمح ببروز أية أسباب أو عوامل للانقسام الديني والطائفي. فالإسلام قد جعل من نفسه محور جذب لا محور تنابذ وطرد كالمركزية الغربية المعاصرة، وجعل من الأمة المُخرجة قطب تأليف واستيعاب، تقدم نفسها للناس نموذجاً دون أن تفرض عليهم الانضمام إليها، أو تبني دينها وقيمها.

وهنا لا بد أن نتوقف عند نقطة غاية في الأهمية، فليس كل من ادعى العالمية أو تكلم عن بعض الأزمات من منطلق Universal أو Global أو International هو منادٍ بـ"العالمية " كما نفهمها وندركها، بل معظم تلك النداءات -إن لم يكن كلها- صادرة عن إيمان بمركزية الغرب ومركزية الرجل الأبيض صانع الحضارة والثقافة وحامل مشاعل التنوير والإخلاص.

أمّا العالمية التي ننادي بها، فهي تؤمن بأن البشرية أسرة واحدة خلقت من نفس واحدة كلها لآدم وآدم من تراب، وأن الكون كله بيت للإنسان كله، لا يحق لأحد أن يعيث في أي جزء منه فساداً أو يجعله ميداناً لتجارب الدمار والتخريب، وأن هداية هذه الأسرة الممتدة والضمانات التي تكفل لها العيش السعيد في بيتها الكوني اشتمل عليه كتاب كوني معادل للكون وحركته، ومتجاوز للنسبي، مطلق في خصائصه، قادر على استيعاب حاجات كل جيل وتجاوزها؛ ألا وهو "القرآن الكريم". فهذا الكتاب الكوني معادل للكون وحركته؛ هو وحده الذي يحمل القدرة على

استيعاب تراث النبوات كلها، والتصديق عليه، واستيعاب التاريخ الإنساني، وتحديد مقاصده واستيعاب الحياة الإنسانية حتىٰ اليوم الآخر، واستيعاب الأنساق الثقافية والحضارية، وتصحيح مسارها، فلذلك هو الذي يحقق "العالمية" بمعناها الحقيقي، وليست الادعاءات الأخرىٰ.

من المسلَّم به أن البشرية أسرة واحدة ممتدة كلها لآدم، وآدم من تراب ويقول جَلَّوَعَلَا: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾﴾ [البقرة: ٢١٣] والتقدير: كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، لكننا لا نعرف تاريخ انتهاء تلك الوحدة البشرية والدخول في مرحلة الاختلافات. ونعرف أن الله جَلَّوَعَلَا قد أرسل نوحاً الذي لبث في قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً وتتابعت النبوات من بعده: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَـٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴿٢٥﴾﴾ [الحديد: ٢٥].

وقد تتابعت النبوات لهداية البشرية وإزالة الاختلاف بينها وجمع كلمتها علىٰ الحق والقسط والعدل والميزان الذي يحقق ذلك. ويفترض أن تعيد النبوات -لو اتبعتها البشرية والتزمت بها- إليها وحدتها وتجمع كلمتها من جديد وتجعل منها أمة واحدة تقوم لله بالقسط، لكن نوازع الشر

والانحراف ووجود العدو المبين والشهوات العالية المسيطرة؛ ذلك كله قد جعل الأقلين من البشر يستجيبون لنداءات الأنبياء وهداية المرسلين، أما الأكثرون فقد انساقوا وراء الشيطان وانحرافاتهم، وانقادوا لأهوائهم وشهواتهم، فاستمروا في الخلاف والنزاع والصراع، لم تجمع كلمتهم هداية الوحي ولم توحد بينهم رسالات المرسلين وهدايات النبيين. ويأتي القرآن المجيد ليبين لنا أن اختلافات البشر ليس من السهل إزالتها بعد السقوط فيها، فالقلوب إذا دخلها التنافر وحسد الآخرين والبغي عليهم وكراهيتهم، ليس من السهل أن تعود إليهم وحدتهم وتلاحمهم بالوسائل العادية، وقصة ابني آدم فيها من الدروس والعبر ما يوضح أن بعض النوازع السيئة مثل الحسد قد تحمل أصحابها على قتل إخوانهم وإعدام حياتهم دون سبب أو مبرر، إلا شفاء غليل مضطرب منحرف تسللت إليه نوازع الشر ودواعي العدوان، فلا يهدأ إلا إذا استجاب لها وانساق وراءها. ولذلك فإن الله جَلَّوَعَلَا قد امتن على رسوله الكريم خاتم النبيين محمد ﷺ بأنه قد أيده بنصره وبالمؤمنين الذين أَلَّف بين قلوبهم وجعلهم بنعمته إخواناً. ويؤكد لنبيه أن هذه القلوب البشرية لا تؤلف بينها الأعراض الزائلة من أموال ومصالح ومطامع، بل إن التأليف بينها أمر رباني وشأن إلهي؛ لأنه بمثابة خلق الإنسان من جديد، وإعادة تشكيله بحيث يصبح قابلاً للائتلاف مع نظرائه وأمثاله، لتتألف منهم جماعة أو أمة تستطيع النهوض بالمهام الجسام الموكلة إلى الإنسان في هذه الأرض، فتتحلى بالخيرية والوسطية والقدرة على الشهادة على الناس، لضمان الدوام والاستمرار

لتلك الخيرية والوسطية التي لا تستطيع أداء دورها دون التحلي بهما.

ولقد تمكن رسول الله ﷺ بذلك العون الإلهي والنصر الربانيِّ أن يبني الأمة المسلمة لتحمل الرسالة الخاتمة، ولتعمل على تذكير العالم وتنبيه البشرية إلى أن الأصل واحد والرب واحد والدين واحد، والمنبت واحد والغاية واحدة، والأرض واحدة، وكلها بيت واسع للإنسان، قدّر فيها أقواتها، ووضع فيها ما تحتاجه البشرية وكل شيء عنده بمقدار، فأقام بالتوحيد وعليه أمة واحدة ذات رسالة خالدة تقوم على الدعوة إلى الله وعبادته وإفراده بالربوبية والألوهية والأسماء والصفات. وأخرجت هذه الأمة للناس لتكون مثلاً ونموذجاً يُحتذى وتتطلع البشرية كلها إلى هذا النموذج، لتؤسس مثله ولتبني نظيراً له، فيتحقق الانسجام على وجه الأرض، وتشرق الأرض بنور ربها، وتنشأ زكاة واستقامة عُمّارها من البشر، واتجاههم جميعا وجهة واحدة في القيام بمهام الاستخلاف في هذه الأرض وتحمل الأمانة، والقيام بدواعي الائتلاف. آنذاك يكون اعتصام بكتاب الله وتعارف قائم على الالتزام به، وتعاون على إرساء دعائم ما جاء به من قيم ووسائل بر وتقوى وتعارف يجعل من الأسرة البشرية أسرة واحدة ممتدة من جديد تدخل في السلم كافة، وتجعل من سائر الفروق بين البشرية فروقاً شكلية تساعد على التآلف والتعارف والتعاون بعد ذلك.

وليتحقق هذا الأمر كُلّف هذا النبي الكريم خاتم النبيين والمرسلين أن يوصل التوحيد ونموذج الأمة بالدعوة إلى سائر البشر، والوصول بها إلى كل ركن من أركان الأرض، فكان لا بدّ من أن يكون خطابه عالمياً لا

قومياً ولا إقليمياً ولا عصبوياً ولا فئوياً، وتكون الحاكمية فيه لكتاب الله، بقراءة بشرية تصيب وتخطئ، وتعتمد على ختم النبوة وتوحيد المرجعية الإنسانية، فلا تختلط عليه السبل ولا تنحرف بها الأهواء. ويكون شرعها شرعاً قائماً على التخفيف والرحمة ووضع الإصر والأغلال؛ ليكون مقبولاً لدى البشر كافة، لا يقبله قوم ويرفضه آخرون. وبالإضافة إلى التخفيف والرحمة بالعموم والشمول فلا يختص بها أحد دون أحد ولا تقتصر على بيان جانب وإهمال جوانب. هذه هي الخصائص العامة لدين الإسلام(١) التي يجب أن يستحضرها الخطاب الإسلامي.

لا شك أن هذا الأفق المفتوح للخطاب الإسلامي المنشود تحجبه تلك الأنساق المغلقة التي تسقط حبيسة الأُطر الإقليميَّة أو العرقيَّة أو المذهبيَّة، فالقضيَّة تتمثل في أن الخطاب الإسلامي الذي يسعى للتجاوب مع

---

(١) لقد كان المفهوم الشائع لكلمة "الدين" ومشتقاتها في اللغات السامية وفي الحضارات القديمة خاصة البابلية وتشريعات حمورابي يرتبط ارتباطا تاما بـ"القانون" وما يتعلق به من قاضٍ حاكم وحكم. وفي سفر التكوين – من التوراة – وردت الكلمة ومشتقاتها بمعنى "الله"، وذلك ينبه إلى علاقة ذلك بالتصور اليهودي لفكرة "الحاكمية الإلهية". ورد في الجزء الرابع من الموسوعة اليهودية معانٍ خمسة لكلمة "الدين" لا تتجاوز كثيراً معاني: "القضاء، والعدل، والحكم، وما له علاقة بذلك". كما أن الموسوعة اليهودية –في جزئها السادس– أشارت إلى أن كلمة "دين" تشمل القانون بسائر مصادره، فحتى القانون المنبثق عن النماذج العلمانية يُطلق عليه "دين". انظر:

- الكتاب المقدس، **العهد القديم**، مرجع سابق، سفر التكوين: ١٦/ ٤٩، ٦/ ٣٠.

فلا غرابة –بعد ذلك– أن يسود هذا المعنى في مرحلة الثقافة الشفوية، ويُنزل المفهوم القرآني للفظ "دين" على المعاني الواردة في تلك الثقافات القديمة، ولا يُبذل جهد يُذكر في إعادة بناء المفهوم قرآنياً.

خصائص الخطاب القرآني لا يمكن إنتاجه انطلاقاً من هذه الرؤى المجزأة، فعروجنا مجدداً إلى الكتاب الكريم، للهيمنة به على الواقع، تتطلب فهماً شمولياً للكتاب والواقع معاً، وهذا الفهم الشموليّ لا يكون ممكناً إلا بـ"الفهم المنهجي الكليّ" باعتبار الفهم المنهجيّ الكليّ هو "الغائب الأكبر" عن الفكر والممارسات الإسلامية المعاصرة، التي أخلدت في جملتها إلى "السكونيَّة" بمعزل عن إدراك المتغيرات، كما أخلدت إلى "تجزئة النصوص" بدلاً من قراءتها في كليَّتها.

ويبقى أن نؤكد أنَّ ما خضناه مع أدب الاختلاف لم يكن هدفه إلغاء المركز، وتسييل الاختلافات أو-حتى الخلافات- وتمييع الحقائق، وإنما هو خطوة على طريق ناظر نحو مركزيَّة القرآن وإطلاقيته في النسق الإسلاميّ، للتحرر من أي مركزيَّة متوهمة لأي نسق مذهبيّ مغلق، فمن دون أن تُعاد للقرآن مركزيّته في وعي المسلمين بشكل منهجيّ لن يكون هناك أمل في صياغة رؤية إسلاميَّة كونيَّة شاملة لحركة الإنسان في الحياة عبر الزمن، ليُعاد بناء الأمّة الشاهدة.

والله من وراء القصد.

المراجع

أولاً: المراجع العربية:

- آل تيمية، مجد الدين عبد السلام. وعبد الحليم بن عبد السلام. وتقي الدين أحمد. **المسودة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة المدني، (١٢٨٤هـ/ ١٩٦٤م).

- آل كاشف الغطاء. محمد الحسين. **أصل الشيعة وأصولها**، تحقيق: علاء آل جعفر، بيروت: مؤسسة الإمام علي، ط١، ١٤١٥هـ.

- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري. **جامع الأصول لأحاديث الرسول**، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط وبشير عون، القاهرة: مكتبة الحلواني ومطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، ط١، ١٩٦٩- ١٩٧٢م.

- الأسترابادي، محمد أمين. والعاملي، السيد نور الدين الموسوي. **الفوائد المدنية والشواهد المكية**، تحقيق: الشيخ رحمة الله الأراكي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط٢، ١٤٢٦هـ.

- الأشعري، علي بن إسماعيل. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: هيلموت ريتر، بيروت: دار إحياء التراث، (د. ت.).

- الأصبحي، أبو عبد الله مالك بن أنس. **الموطأ**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).

- الأصفهاني، أحمد بن عبد الله بن أحمد. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، القاهرة: دار السعادة، ١٩٧٤م.

- الألباني، محمد ناصر الدين، **سلسلة الأحاديث الضعيفة**، الرياض: دار المعارف، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

- ابن أمير حاج، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد بن محمد الحنفي، **التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. **المواقف في علم الكلام**، بيروت: عالم الكتب، (د. ت.).

- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. **الانتصار للقرآن**، تحقيق: محمد عصام القضاة، عمان وبيروت: دار الفتح ودار ابن حزم، ط١، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).

- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، ط٣، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧).

- البخاري، محمد بن إسماعيل. **التاريخ الكبير**، تحقيق: السيد هاشم الندوي، بيروت: دار الفكر، (د.ت.).

- بدر، محمد عبد المنعم. **تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية**، القاهر: الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية، ١٩٧٠.

- البربهاري، الحسن بن علي بن خلف. **شرح السنة**، تحقيق: محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، الدمام: دار ابن القيم، ط١، ١٤٠٨هـ.

- البزار، أبو بكر أحمد بن عمر. **البحر الزخار المعروف بمسند البزار**، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٩٧م.

- البستي، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي. **صحيح ابن حبان** (بترتيب ابن بلبان)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).

- البستي، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي. **مشاهير علماء الأمصار**، تحقيق: م. فلايشهمر، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٥٩م.

- البسيوي، أبو الحسن علي بن محمد بن علي البسياني. **جامع أبي الحسن البسيوي**، تحقيق: الشيخ أحمد الخليلي، مسقط: وزارة التراث القومي، ١٩٨٤م.

- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **شعب الإيمان**، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٠هـ.

- تاج الدين السبكي، أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي. **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ط٢، ١٤١٣هـ.

- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى السلمي. **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**، تحقيق : أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).

- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، الدوحة: المحقق، ١٤٠٠هـ.

- الحاج، عبد الرحمن. **الخطاب السياسي في القرآن**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٢م.

- حاج حمد، محمد أبو القاسم. **العالمية الإسلامية الثانية**، بيروت: دار الساقي، ط٣، ٢٠١٢م.

- الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٢م.

- حب الله، حيدر. **سؤال التقريب بين المذاهب: أوراق جادة**، بيروت: دار الانتشار العربي، ط١، ٢٠١٠م.

- حب الله، حيدر. **نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي**، بيروت: دار الانتشار العربي، ط١، ٢٠٠٦م.

- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق: محب الدين الخطيب، رقّمه: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.

- الحر العاملي، محمد بن الحسن. **الفصول المهمة في أصول الأئمة**، تحقيق وإشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني، قم: مؤسسة معارف إسلامي رضا، ط١، ١٣٧٩هـ.

- الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، تحقيق: علي حسن ناصر وعبد العزيز إبراهيم العسكر وحمدان محمد، الرياض: دار العاصمة، ط١، ١٤١٤هـ.

- الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **الحسبة في الإسلام «وظيفة الحكومة الإسلامية»**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).

- الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **درء تعارض العقل والنقل**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ.

- الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. **مجموع الفتاوى**، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، جدة: دار الوفاء، ط٣، (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).
- ابن حزم ، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي. **المحلى**، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، بيروت: دار الآفاق الجديدة، (د. ت.).
- الحسيني، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم. **الانتصار على علماء الأمصار**، صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ط١، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).
- الحضرمي، عبد الرحمن بن خلدون. **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، تحقيق: خليل شحادة، بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٩٨٨م.
- ابن حمزة، المنصور بالله عبد الله. **الشافي في أصول الدين**، تحقيق: مجد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي، صنعاء: مكتبة أهل البيت (ع)، ط١، (١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م).
- ابن حنبل، عبد الله بن أحمد. **السنة**، تحقيق: محمد سعيد سالم القحطاني، الدمام: دار ابن القيم، ط١، ١٤٠٦هـ.
- ابن الحواري، الفضل. **جامع الفضل بن الحواري**، مسقط: وزارة التراث القومي، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).
- الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم، **لباب التأويل في معاني التنزيل**، تحقيق: محمد علي شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ.
- الخراساني، أبو غانم بشر بن غانم. **المدونة الكبرى**، تحقيق: مصطفى بن صالح باجو، تعليق: الشيخ محمد يوسف اطْفيش، سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، ط١، ٢٠٠٧م.

- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. **الفقيه و المتفقه**، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، الرياض: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢١هـ.

- الخفاجي، أحمد محمد عمر المصري. **نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض وبهامشه شرح الشفا**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠١م.

- أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجتاني. **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).

- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. **تاريخ الإسلام**، تحقيق: محمد عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).

- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. **تذكرة الحفاظ**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٨م.

- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٩، ١٤١٣هـ.

- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي. **التفسير الكبير**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٢م.

- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **المحصول في علم الأصول**، تحقيق : طه جابر فياض العلواني، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٠٠هـ.

- ابن الرحيل القرشي، أبو سفيان محبوب. **سيرة محبوب بن الرحيل إلىٰ أهل عمان في أمر هارون بن اليمان، السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان**، تحقيق: سيدة إسماعيل كاشف، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

- الزبيري، الزبير بن بكار بن عبد الله. **المنتخب من كتاب أزواج النبي ﷺ**، تحقيق: سكينة الشهابي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٣هـ.

- أبو زهرة، محمد. **الإمام جعفر الصادق: حياته وعصره آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، ط١، (د. ت.).

- الزيدي، كاصد ياسر. **منهج الشيخ أبي جعفر الطوسي في تفسير القرآن الكريم**، بغداد: بيت الحكمة، ط١، ٢٠٠٤م.

- الساعاتي، أحمد بن عبد الرحمن بن محمد البنا. **الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، (د. ت.).

- السخاوي، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد. **المقاصد الحسنة**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٥هـ.

- السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد. **الانتصار لأصحاب الحديث**، تحقيق: محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، المدنية المنورة: مكتبة أضواء المنار، ط١، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).

- السياغي، شرف الدين الحسين بن أحمد بن الحسين الصنعاني. **الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير**، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٠م.

- السيد الخوئي. **البيان في تفسير القرآن**، إيران: منشورات دار أنوار الهدىٰ، ط٨، ١٩٨١م.

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير**، تحقيق: يوسف النبهاني، بيروت: دار الفكر، ط١، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م).

- السيوطي، جلال الدين. **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: سعيد المندوه، بيروت: دار الفكر، ط١، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م).

- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣م.

- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ١٩٦٥م.

- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي. **الاعتصام**، تحقيق: هشام بن إسماعيل الصيني، بيروت: دار الجوزي، ط١، ٢٠٠٨م.

- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد السلام شافي، شرحه وخرّج أحاديثه: عبد الله دراز، وضع تراجمه: محمد عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).

- الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم**، بيروت: دار المعرفة، ط٢، ١٣٩٣هـ.

- الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: المكتبة العلمية، (د. ت.).

- الشريف المرتضى، علي بن الحسين بن موسى. **الناصريات**، تحقيق: محمد مهدي نجف، تقديم: محمد واعظ زاده الخراساني، طهران: مركز البحوث والدراسات الإسلامية التابع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).

- الشريف المرتضى، علي بن الحسين بن موسى. **رسائل المرتضى**، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، قم: دار القرآن الكريم، ط١، ١٤١٠هـ.

- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٤هـ.

- الشهيد الأول، أبو عبد الله محمد بن مكي العاملي. **البيان**، قم: مجمع الذخائر الإسلامية، طبعة حجرية.

- الشهيد الأول، أبو عبد الله محمد بن مكي العاملي. **القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربية**، تحقيق: السيد عبد الهادي الحكيم، قم: منشورات مكتبة المفيد، (د. ت.).

- الشهيد الثاني، زين الدين بن علي بن أحمد العاملي. **حقائق الإيمان**، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، قم: مطبعة سيد الشهداء، ط١، ١٤٠٩هـ.

- الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن حنبل. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م).

- الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان البغدادي. **الاختصاص**، تعليق: علي أكبر غفاري ومحمود الزرندي، بيروت: دار المفيد، ط٢، ١٩٩٣م.

- الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان البغدادي. **التذكرة بأصول الفقه**، تحقيق: الشيخ مهدي نجف، بيروت: دار المفيد، ط١، ١٤١٣هـ.

- الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان البغدادي. **المسائل السروية**، تحقيق: صائب عبد الحميد، بيروت: دار المفيد، ط٢، ١٤١٤هـ.

- الصفار، محمد بن الحسن. **بصائر الدرجات**، تحقيق: الحاج ميرزا حسن كوچه باغي، طهران: منشورات الأعلمي، ١٤٠٤هـ.

- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. **الوافي بالوفيات**، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).
- الصميري، أبو عبد الله حسين بن علي. **أخبار أبي حنيفة وأصحابه**، بيروت: عالم الكتب، ط٢، ١٩٨٥م.
- الطباطبائي، علي بن محمد علي. **رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل**، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، ١٤١٢هـ.
- الطباطبائي، محمد المهدي بحر العلوم. **الفوائد الرجالية**، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم وحسين بحر العلوم، طهران: مكتبة الصادق، ط١، ١٣٦٣هـ.
- الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن. **تفسير مجمع البيان**، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ط١، ١٤١٥هـ.
- الطبري، محمد بن جرير. **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة: دار هجر، ط١، ٢٠٠١م.
- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن. **الاستبصار فيما اختلف من الأخبار**، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرساني، طهران: دار الكتب الإسلامية، ط٣، ١٣٩٣هـ.
- الطوسي، محمد بن الحسن. **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، بيروت: مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤٠٩هـ.
- الطوسي، محمد بن الحسن. **المبسوط**، تحقيق: محمد تقي الكشفي، طهران: المطبعة الحيدرية، ١٣٨٧هـ.
- عابديني، أحمد. "الوحدة الإسلامية بين الشعار والعمل: دراسة فقهية في الصلاة مع أهل السنة"، ضمن: سؤال التقريب بين المذاهب، أوراق جادة، بحث في **مجلة نصوص معاصرة**، بيروت، العدد ١١، السنة ٣، (١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م).

- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري القرطبي. **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة** رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).

- ابن عذاري، أبو عبد الله محمد بن محمد المراكشي. **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق ومراجعة: ج. س. كولان وإ. ليفي بروفنسال، بيروت: دار الثقافة، ط٣، ١٩٨٣م.

- عزان، محمد يحيى سالم. **حديث افتراق الأمة تحت المجهر**، صنعاء: مركز التراث والبحوث اليمني، ط١، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).

- العزي، عبد الله بن حمود. **علوم الحديث عند الزيدية والمحدثين**، صعدة: مؤسسة الإمام زيد بن علي، ط١، ٢٠٠١م.

- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله. **تاريخ دمشق**، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).

- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله. **تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤٠٤هـ.

- العصفري، خليفة بن خياط الليثي. **تاريخ خليفة بن خياط**، تحقيق: أكرم ضياء العمري، دمشق وبيروت: دار القلم ومؤسسة الرسالة، ط٢، ١٣٩٧هـ.

- العلواني، طه جابر. **أدب الاختلاف في الإسلام**، سلسلة كتاب الأمة، رقم (٩)، الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ط٢، ١٩٨٥م.

- العلواني، طه جابر. **التعليم الديني بين التجديد والتجميد**، القاهرة: دار السلام، ط١، ٢٠٠٩م.

- العلواني، طه جابر. **الجمع بين القراءتين : قراءة الوحي وقراءة الكون**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٦م.

- العلواني، طه جابر. **العراق بين الثوابت والمتغيرات**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٤م.

- العلواني، طه جابر. **نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٧م.

- العلواني، طه جابر، **نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه**، القاهرة: دار السلام، ٢٠١٠م.

- العلواني، طه جابر، **نحو موقف قرآني من النسخ**، مصر، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٧م.

- العلوي، أبو عبد الله محمد بن علي بن عبد الرحمن. **تسمية من روى عن الإمام زيد بن علي من التابعين**، تحقيق: صالح عبد الله قربان، صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ط١، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

- العماني، أبو محمد عبد الله بن محمد بن بركة البهلوي. **الجامع**، تحقيق: عيسى يحيى الباروني، مسقط: وزارة التراث والثقافة، ٢٠٠٧م.

- العمري، أكرم ضياء. **السيرة النبوية الصحيحة**، الرياض: مكتبة العبيكان، ط٤، ٢٠٠١م.

- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، ط١، (١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م).

- الفراء، أبو الحسين محمد ابن أبي يعلى. **طبقات الحنابلة**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.).

- فضل الله، محمد حسين. **أحاديث في قضايا الوحدة والاختلاف**، إعداد: نجيب نور الدين، بيروت: دار الملاك، ط١، ٢٠٠٠م.

- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. **الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة**، قدم له وعلق عليه: عمر بن محمود، الرياض: دار الراية، ط١، ١٩٩١م.

- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. **تأويل مختلف الحديث**، تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت: دار الجيل، ط١، (١٣٩٣هـ/ ١٩٧٢م).

- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. **تأويل مشكل القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).

- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: سمير البخاري، الرياض: دار عالم الكتب، ط١، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م).

- القزويني، أبو عبد الله محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجه**، بيروت: دار الفكر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (د. ت.).

- القشيري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).

- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، (١٤١١هـ/ ١٩٩١م).

- كاشف الغطاء، جعفر. **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، أصفهان: مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤٢٢هـ.

- الكتاب المقدس. **العهد الجديد**، بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ط١، ١٩٩٣م.

- الكتاب المقدس. **العهد القديم**، بيروت: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ط١، ١٩٩٥م.

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري. **البداية والنهاية**، بيروت: دار الفكر، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م).

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري. **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، (١٤٢٠ هـ/ ١٩٩٩م).

- الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحق. **الكافي**، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣ش.

- الكندي، محمد بن إبراهيم. **بيان الشرع**، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).

- المازندراني، مولى محمد صالح. **شرح أصول الكافي**، تعليقات: الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح: السيد علي عاشور، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠).

- المجلسي، محمد باقر. **بحار الأنوار**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٣، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

- المحقق الثاني، علي بن الحسين الكركي. **جامع المقاصد في شرح القواعد**، تحقيق: مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث، قم: مطبعة المهدية، ط١، ١٤٠٨هـ.

- المحلي، حميد الشهيد بن أحمد بن محمد. **الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية**، تحقيق: المرتضىٰ بن زيد المحطوري الحسني، صنعاء: مكتبة مركز بدر العلمي والثقافي، ط١، ٢٠٠٢م.
- أبو محمد المصري، عبد الله بن عبد الحكم بن أعين بن ليث. **سيرة عمر بن عبد العزيز علىٰ ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه**، تحقيق: أحمد عبيد، بيروت: عالم الكتب، ط٦، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).
- ابن المرتضىٰ، المهدي لدين الله أحمد بن يحيىٰ. **المنية والأمل في شرح الملل والنحل**، تحقيق: محمد جواد شكور، بيروت: دار الندىٰ، ط٢، ١٩٩٠م.
- المهاجر، محمد جعفر بن سليمان. **جبل عامل بين الشهيدين**، بيروت: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ط١، ٢٠٠٥م.
- ابن ميمون، موسىٰ. **دلالة الحائرين**، تحقيق: حسين أتاي، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، (د. ت.).
- النامي، عمرو خليفة. **دراسات عن الإباضية**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠١م.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. في **السنن الكبرىٰ**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، (١٤١١هـ/ ١٩٩١م).
- النفوسي، أبو حفص عمروس بن فتح. **أصول الدينونة الصافية**، تحقيق: حاج أحمد بن حمو كروم، مسقط: وزارة التراث القومي، ط١، ١٤٢٠هـ.
- النووي، أبو زكريا يحيىٰ بن شرف النووي. **المجموع شرح المهذب**، بيروت: دار الفكر، ط١، (د. ت.).

- النيسابوري، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر. **الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف**، الرياض: دار طيبة، ط١، ١٩٨٥م.

- الهادي، المرتضىٰ محمد بن يحيىٰ. **مجموع كتب ورسائل**، تحقيق: عبد الكريم أحمد جدبان، صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، ط١، ٢٠٠٢م.

- الهاروني، أحمد بن الحسين الحسني. **شرح التجريد في فقه الزيدية**، تحقيق: محمد يحيىٰ عزان وحميد جابر عبيد، صنعاء: مركز التراث والبحوث اليمني، ط١، (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م).

- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفىٰ السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي، ١٩٥٥م.

- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر. **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ.

- الوارجلاني، أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم. **الدليل والبرهان**، تحقيق: سالم بن حمد الحارثي، مسقط: وزارة التراث والثقافة، ط٢، ٢٠٠٦م.

- الوزير، أحمد بن محمد بن علي. **المصفىٰ في أصول الفقه**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط١، ١٩٩٦م.

- الوزير، الإمام الهادي بن إبراهيم. **نهاية التنويه في إزهاق التمويه**، تحقيق: أحمد بن درهم بن عبد الله حورية وإبراهيم بن مجد الدين المؤيدي، صعدة: أهل البيت للدراسات الإسلامية، ط١، (١٤١٢هـ/ ٢٠٠٠م).

- الوزير، الإمام الهادي بن إبراهيم. **هداية الراغبين إلىٰ مذهب العترة الطاهرين**، صعدة: مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، ط١، ٢٠٠٢م.

- الوزير، السيد صارم الدين بن محمد بن إبراهيم. **الفلك الدوار في علوم الحديث والفقه والآثار**، تحقيق: محمد يحيىٰ سالم عزان، صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م.

- الوزير، صارم الدين إبراهيم بن محمد. **الفصول اللؤلؤية**، تحقيق: محمد يحيىٰ عزان، صنعاء: مركز التراث والبحوث اليمني، ط١، ٢٠٠٢م.

- الوزير، محمد بن المرتضىٰ اليماني. **إيثار الحق علىٰ الخلق**، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨٧م.

ثانياً: المواقع الإلكترونية:

- http://ayanemzabghardaia.org

- https://www.paldf.net/forum/showthread.php?t=40281

الكشاف

ب

ت




هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
المعهد العالمي للفكر الإسلامي
IIIT
١٤٠١هـ - ١٩٨١م
1401AH - 1981AC

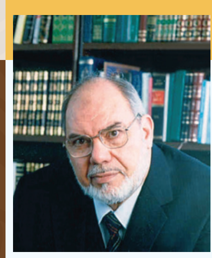
هذا الكتاب

هو مراجعة فكرية، ليس لما هو كامن في القراءات التراثية والممارسات الفقهية فحسب، بل هو كذلك مراجعة العلواني لذاته القارئة والفاعلة في مجال التعامل مع الفكر الإسلامي انطلاقاً من قاعدة "مراجعة التراث على نور القرآن" وتحكيم القرآن في كل ما أنتجه العقل المسلم. وهو تنظير منهجي لمنهجية التعامل مع الأصول التأسيسية الممثلة في القرآن الكريم بوصفه النص المؤسس والمهيمن، ومع السنة النبوية بوصفها النص المبيّن والتطبيقي، ومع التراث الإسلامي بوصفه الحالة الاجتهادية في التعامل مع الأصول التأسيسية. وبهذا تصبح المراجعة مفهوماً حيوياً يعيد التوازن إلى العقل المسلم، ليغدو أكثر فاعلية في التفاعل الحضاري، وهو مفهوم مرتبط بالتجديد الذي يُعد مبدأ الحركة في تطوير منظومة التفكير الإسلامي.

وهو قراءة نقدية لما كتبه العلواني ذاته فهو يصف هذا التسامي النقدي بقوله: "(طه العلواني) الذي كتب "أدب الاختلاف" قبل ما يقرب من أربعين عاماً قد تغيّر، واهتدى بالقرآن الكريم إلى مواقف لم يوصّله التراث إليها، فأنا اليوم صاحب منهج أدور مع القرآن حيث دار، وألتزم بكل ما نزل على قلب محمد عليه الصلاة والسلام، ثم فاض على جوارحه منهجاً واتّباعاً وبناءً".

وهو تأسيسٌ حضاري في فقه الاختلاف، وهو يعني فقهاً في تدبير الذات المسلمة، لا سيما أن الأمة تمرّ بمرحلة من أشد مراحل تاريخها نفوراً في المشاعر، وخصومة في المذهب، وابتعاداً عن المقاصد القرآنية العليا الداعية إلى الوحدة ونبذ الخلاف.

وهو في خاتمته محاولةٌ لإعادة الاعتبار لمفهوم الأمة ووحدة المرجعية اللذين ضاعا في رحى المذهبية الصغرى والكبرى.



طه جابر العلواني

- من مواليد العراق عام ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م.
- دكتوراه في أصول الفقه من جامعة الأزهر ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٣م.
- أستاذ سابق في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.
- شارك في تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، وترأسه بين عامي ١٩٨٦-١٩٩٦م. وهو عضو في مجلس أمنائه.
- عضو مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة، ورئيس المجلس الفقهي لأمريكا الشمالية.
- بلغت مؤلفاته الصادرة بعد عام ٢٠٠٠م اثنين وعشرين كتاباً منها:
  - إشكالية التعامل مع السنة النبوية. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٤م.
  - المحصول في أصول الفقه للرازي، تحقيق ودراسة، عدة طبعات آخرها في دار السلام بالقاهرة ٢٠١٠م.
  - عدد من الدراسات القرآنية، منها: لسان القرآن، والوحدة البنائية للقرآن المجيد، ونحو موقف قرآني من النسخ، ومعالم المنهج القرآني، ونحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، وأفلا يتدبرون القرآن. صدرت عن دار السلام بالقاهرة بين عامي ٢٠٠٦-٢٠١٠م.
  - التعليم الديني بين التجديد والتجميد، دار السلام بالقاهرة، ٢٠٠٩م.
  - إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظام الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٩م.
  - لا إكراه في الدين، مكتبة الشروق الدولية بالقاهرة، ٢٠٠٥م.
  - الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي، دار الهدى ببيروت، ٢٠٠١م.
  - الحاكمية والهيمنة نحو إعادة بناء مفهوم الأمة والدولة والدعوة، ٢٠١٦م.
- ترجمت كثير من أعماله إلى اللغات الإنجليزية والفرنسية والتركية والأوردية والماليزية.
- توفي رحمه الله بتاريخ ٤ / آذار / ٢٠١٦م.




ISBN 978-1-56564-648-3